RUDOLF BULTMANN

GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

»Geschichte und Eschatologie« ist die deutsche Übersetzung der im Frühjahr 1955 an der Universität Edinburgh gehaltenen »Gifford Lectures«. Die Vorlesungen entwikkeln in voller Breite das Geschichtsverständnis Bultmanns und legen damit einen zentralen Begriff in seinen Gedanken klar. In ausführlicher und sorgsamer Auseinandersetzung mit dem Geschichtsverständnis der Vergangenheit und der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie (u. a. Spengler, Toynbee, Dilthey, Croce, Jaspers, Butterfield und Collingwood) steckt Bultmann seine eigene Position ab und gibt dem Gespräch mit ihm damit eine neue Grundlage. Die Übersetzung gibt den englischen Text im wesentlichen treu wieder. Einige Änderungen wurden aus sprachlichen Gründen vorgenommen, andere sind die Folge eines inzwischen modifizierten Urteils. Ferner wurde der deutsche Text um eine Reihe von Hinweisen auf früher zum Teil übersehene oder inzwischen neu erschienene Literatur erweitert.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Lw. DM 12.50

RUDOLF BULTMANN

GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE

BULTMANN · GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE

GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE

von

RUDOLF BULTMANN

1958

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Von Studienrätin *Eva Krafft* besorgte deutsche Übersetzung der vom 7. Februar bis 2. März 1955 in Edinburgh gehaltenen

GIFFORD LECTURES

nach der englischen Originalausgabe *History and Eschatology*, Edinburgh University Press 1957.

©

Rudolf Bultmann
The Edinburgh University Press, Edinburgh 1957

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, diesen Band, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany
Satz und Druck: Offizindruck AG, Stuttgart
Einband: Heinrich Koch, Großbuchbinderei, Tübingen

Vorwort

Dieses Buch enthält die deutsche Übersetzung der Gifford Lectures, die ich in Edinburgh vom 7. Februar bis 2. März 1955 gehalten habe. Der englische Text ist im Verlag der University Press Edinburgh 1957 erschienen. Auch an dieser Stelle möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen für die Einladung zu diesen Vorlesungen wie für die große Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft, deren ich mich in Edinburgh erfreuen durfte.

Die deutsche Übersetzung, für die ich Frau Studienrätin Eva Krafft Dank schulde, gibt den englischen Text im wesentlichen treu wieder. Einige Modifikationen in der Formulierung wurden notwendig infolge des Unterschiedes des deutschen Sprechstils vom englischen; andere sind die Folge meines in einigen Fällen inzwischen modifizierten Urteils. Außerdem ist der deutsche Text durch eine Reihe von Hinweisen auf teils von mir früher übersehene, teils inzwischen erschienene Literatur erweitert worden. Diese Hinweise sind in Anmerkungen gegeben, obwohl ich z. B. die Auseinandersetzung mit dem bedeutsamen Buch „De la connaissance historique" von *H.-J. Marrou* lieber in den Text eingearbeitet hätte. Dann aber wäre mehrfach eine umfassendere Umgestaltung des Textes notwendig geworden, die ich aus verschiedenen Gründen vermeiden wollte.

Vorreden sind in vielen Fällen Apologien, und obwohl ich solche nicht liebe, fühle ich mich doch im vorliegenden Falle zu einer Apologie gedrängt.

1. Wollte ich mein Thema in dem Umfange behandeln, der mir als notwendig erschien, wenn das Problem Geschichte und

Eschatologie in seiner ganzen Weite zur Geltung gebracht werden sollte, so konnte meine Darstellung nicht in allen Abschnitten auf eigenem Quellenstudium beruhen, sondern ich mußte dankbar benutzen, was andere erarbeitet hatten. Aber auch darin mußte ich mich beschränken und muß es also in Kauf nehmen, wenn mir dieses oder jenes wesentlich zur Sache Gesagte entgangen ist. Ich tröste mich mit den Worten Jacob Burckhardts aus seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen: „In den Wissenschaften . . . kann man nur noch in einem begrenzten Bereiche Meister sein, nämlich als Spezialist, und irgendwo *soll* man dies sein. Soll man aber nicht die Fähigkeit der allgemeinen Übersicht, ja die Würdigung derselben einbüßen, so sei man noch an möglichst vielen anderen Stellen Dilettant."

2. In manchen Abschnitten habe ich wiederholt, was ich früher in einzelnen Aufsätzen gesagt hatte. Das Recht zu solcher Wiederholung scheint mir darin zu liegen, daß das Einzelne ein neues Licht erhält und in seinen Konsequenzen deutlicher wird, wenn es in einen größeren Zusammenhang gestellt wird. Jedenfalls hatte ich das Bedürfnis, so zu verfahren, und kann nur auf ein freundliches Verständnis der Leser hoffen.

Schließlich kann ich nur wiederholen, was ich in der Vorrede zur englischen Ausgabe gesagt habe. Ich bin mir bewußt, daß viele Probleme weiter erörtert werden müßten, als es mir im Rahmen dieser Vorlesungen möglich war. Ich muß zufrieden sein, wenn mein Versuch zu einer weiteren Diskussion beiträgt.

Marburg, den 9. Januar 1958 *Rudolf Bultmann*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

I. Das Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit 1
Die Frage nach dem Sinn der Geschichte

II. Das Geschichtsverständnis in der vorchristlichen Zeit 13

1. Vorstufen der Geschichtsschreibung: Mythos, Novelle, Chronik *13*. – 2. Die griechische und römische Geschichtsschreibung *15*. – 3. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung *19*

III. Das Verständnis der Geschichte unter dem Einfluß der Eschatologie 24

1. Die kosmologische Eschatologie und ihre Historisierung *24*. – 2. Die jüdische Apokalyptik *30*. – 3. Die Eschatologie in der Verkündigung Jesu und im Urchristentum *36*

IV. Das Problem der Eschatologie A 44
Die Historisierung und Neutralisierung der Eschatologie im Urchristentum

1. Das Problem der Eschatologie angesichts des Ausbleibens der Parusie Christi *44*. – 2. Eschatologie und Geschichtsverständnis bei Paulus *46*. – 3. Eschatologie und Geschichtsverständnis bei Johannes *53*. – 4. Die Neutralisierung der Eschatologie durch Sakramentalismus und Ekklesiologie *58*

V. Das Problem der Eschatologie B 65
Die Säkularisation der Eschatologie im Laufe der Jahrhunderte

1. Das Verständnis der Geschichte bei den ältesten christlichen Historikern und bei Augustin *65*. – 2. Das Geschichts-

verständnis im Mittelalter *71.* – *3.* Das Geschichtsverständnis in der Renaissance *72.* – 4. Das Geschichtsverständnis bei Bossuet *72.* – 5. Das Geschichtsverständnis bei Vico *73.* 6. Das Geschichtsverständnis in der Aufklärung *75.* – 7. Das Geschichtsverständnis bei Hegel und Marx *78.* – 8. Der Fortschrittsglaube *79*

VI. Der Historismus und die Naturalisierung der Geschichte 84

Die Preisgabe der Frage nach dem Sinn der Geschichte

1. Skepsis und Historismus (a. Jacob Burckhardt, b. die moderne Skepsis) *84.* – 2. Die Naturalisierung der Geschichte (a. Vico, b. Herder) *89.* – 3. Romantik und historischer Relativismus *94.* – 4. Die moderne Entwicklung (a. Oswald Spengler, b. Arnold Toynbee) *96*

VII. Die Frage nach dem Menschen in der Geschichte . 102

1. Das griechische Menschenverständnis *102.* – 2. Das biblische Menschenverständnis *106.* – 3. Das Menschenverständnis des deutschen Idealismus *111.* – 4. Das Menschenverständnis des Realismus *116*

VIII. Das Wesen der Geschichte A 123
Das Problem der Hermeneutik

1. Die Interpretation historischer Dokumente *124.* – 2. Die Möglichkeit objektiver historischer Erkenntnis *129*

IX. Das Wesen der Geschichte B 138
Geschichte und menschliche Existenz

1. Das Geschichtsverständnis W. Diltheys *138.* – 2. Das Geschichtsverständnis B. Croces *142.* – 3. Das Geschichtsverständnis K. Jaspers' *148.* – 4. Das Geschichtsverständnis R. G. Collingwoods *155*

X. Christlicher Glaube und Geschichte 164

1. Geschichte als das Feld menschlicher Handlungen und Widerfahrnisse *164.* – 2. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins *167.* – 3. Die Personalität als Subjekt der geschichtlichen Entscheidungen und die Geschichte der Weltanschauungen *173.* – 4. Die Paradoxie der christlichen Existenz als geschichtlicher und als eschatologischer *178*

Namen- und Sachregister 185

I

Das Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte

Die Frage nach dem Wesen und dem Sinn der Geschichte bewegt heute die philosophische Arbeit in besonderem Maße. In der englischen Literatur ist dafür einerseits das große Werk von Arnold J. Toynbee „A Study of History" (1934–1939) bezeichnend und andererseits das Buch von R. G. Collingwood „The Idea of History"[1]. Charakteristisch ist ebenfalls das Buch von Karl Löwith „Meaning in History"[2] und aus der französischen Literatur das Buch von H.-J. Marrou „La connaissance historique" (1956). Einer unserer jüngeren deutschen Philosophen, Gerhard Krüger, der sich in verschiedenen Aufsätzen um das Problem der Geschichte bemüht hat, beginnt seine Abhandlung „Die Geschichte im Denken der Gegenwart" mit dem Satz: „Die Geschichte ist heute *unser größtes Problem*"[3]. Warum ist sie das?

Der Grund ist der, daß heute dem Menschen seine Geschichtlichkeit besonders empfindlich zum Bewußtsein gebracht worden ist; seine Geschichtlichkeit in dem Sinne, daß er sich als an den Gang der Geschichte ausgeliefert weiß, und zwar in einer doppelten Weise.

---

[1] 1. Aufl. 1946. Deutsche Übersetzung „Philosophie der Geschichte" 1955.

[2] 1949. Deutsche Übersetzung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" 1953.

[3] 1947. Von KRÜGER außerdem: „Geschichte und Tradition" 1948; „Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung", Studium Generale 1951, 321–328; auch „Das Problem der Autorität" in „Offener Horizont", Festschrift für KARL JASPERS 1953, 44–62.

1. Es ist freilich keine neue Erkenntnis, daß das Leben des Individuums in den Lauf der geschichtlichen Ereignisse verflochten ist. „Die Situation, in der sich das Individuum vorfindet, ist das Resultat dessen, was es selbst und andere vor ihm gewesen sind und getan und gedacht haben, das Resultat von geschichtlichen Entscheidungen, die unwiderruflich sind. Einzig dieser Vergangenheit ist es zuzuschreiben, daß ein Mensch denken, handeln und sein kann. Darin besteht die Geschichtlichkeit seiner Existenz."[1]

Das Individuum kann den Ort, von dem es ausgeht, nicht wählen. Aber kann es sich ein Ziel stecken, zu dem es gelangen will, und den Weg wählen, den es gehen will? Daß das nur in beschränktem Maße möglich ist, haben die Menschen zu allen Zeiten gewußt. Sie wußten, daß sie abhängig sind von den Umständen, daß die Durchführung eines Lebensplanes den Kampf mit entgegenstehenden Mächten bedeutet und daß diese Mächte oft stärker sind als die eigene Kraft. Sie wußten, daß die Geschichte nicht nur durch die Handlungen der Menschen gestaltet wird, sondern auch durch Schicksal und Verhängnis.

2. Diese Erkenntnis drängt sich dem Menschen heute mit besonderer Stärke auf infolge der großen weltgeschichtlichen Ereignisse. Es kommt den Menschen nicht nur ihre Abhängigkeit, sondern auch ihre Hilflosigkeit zum Bewußtsein. Sie fühlen, daß sie nicht nur in die Geschichte verflochten, sondern an sie ausgeliefert sind. Und dies Gefühl hat heute noch eine besondere Bitterkeit. Denn eine Tatsache, die auch als solche nicht erst heute erkannt ist, ist doch heute besonders erschreckend deutlich geworden. Es ist die Tatsache, die Goethe in den Versen ausdrückt:

---

[1] ERICH FRANK, Philosophical Understanding and Religious Truth, 1945, S. 116. Deutsche Übersetzung „Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit" 1949; dort S. 81. Ich gebe den deutschen Text jedoch nicht nach dieser nicht immer zuverlässigen Übersetzung.

„Ach, unsere Taten selbst so gut als unsere Leiden,
sie hemmen unsres Lebens Gang."[1]

Die Mächte, die schicksalhaft den Menschen beherrschen und oft vergewaltigen, sind nicht nur fremde Mächte, die sich seinem Wollen und Planen entgegenstellen, sondern sie wachsen oft gerade aus seinem eigenen Wollen und Planen hervor. Es ist ja nicht nur so, daß es „der Fluch der bösen Tat ist, daß sie fortzeugend Böses muß gebären", wie es bei Schiller heißt[2], sondern auch aus guten Absichten und überlegten Anfängen wachsen Konsequenzen hervor, die vorher nicht abzusehen waren, und treiben zu Taten, die nicht gewollt waren. Unsere eigenen Werke werden zum Schicksal für uns. Erich Frank beschreibt unsere Situation treffend: „Der Mensch begann zu erkennen, daß der Lauf der Geschichte gekennzeichnet ist durch das Auseinanderfallen von Absicht und Verwirklichung. Das Ziel des Menschen mag von seinem eigenen Willen gesetzt sein, jedoch die Ergebnisse, die aus seinen Handlungen folgen, entsprechen nicht seinen Absichten[3]." „Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß in der Geschichte die Ergebnisse unserer willentlichen Handlungen über die Grenze ihres beabsichtigten Zieles hinausgehen und so eine innere Logik der Dinge offenbaren, die über den Willen des Menschen Herr wird[4]." Er führt als Beispiel die Französische Revolution an: sie wollte eine freiheitliche Verfassung und einen Bund freier Nationen, und sie führte zur Militärdiktatur und zum Imperialismus; sie wollte den Frieden, und sie führte zum Kriege.

Besonders deutlich ist das heute in der Technik. Ihre Erfolge treiben zu Folgen, vor denen oft ihre eigenen Meister erschrecken. Was zur Förderung des menschlichen Lebens geplant und ausgeführt war, droht in den Folgen zu seiner Schädigung, ja sogar Vernichtung zu führen. Ein einfaches Beispiel ist die

[1] GOETHE, Faust I (Nacht).
[2] SCHILLER, Piccolomini V 1.
[3] A. a. O. S. 121 bzw. 86f.
[4] A. a. O. S. 137 bzw. 185.

für Deutschland wie für die Schweiz drohende Gefährdung der Wasserversorgung. Durch die Regulierung der Flußläufe wird der Spiegel des Grundwassers gesenkt; durch die Abflüsse aus industriellen Anlagen wird das Wasser von Flüssen und Seen und teilweise sogar das Grundwasser vergiftet. Was zur Förderung von Handel und Verkehr dienen sollte, führt faktisch zur Schädigung des menschlichen Lebens[1]. Daß Kriege, durch die ein Volk seine Existenz sichern will, die gegenteilige Folge haben können, brauche ich kaum zu erwähnen; aber es ist uns jetzt auch deutlich geworden, daß Friedensschlüsse und Verträge unvorhergesehene Folgen haben können, die neues Unglück bringen, neue Katastrophen in sich bergen. Die Folgen unserer Taten „wachsen uns über den Kopf".

Daher erwacht die Frage, ob unsere persönliche Existenz noch einen wirklichen Sinn hat, wenn unsere eigenen Taten uns sozusagen nicht angehören. Um wiederum Erich Frank zu zitieren: „Das ganze Leben des Menschen ist ein Kampf, echte Existenz (true existence) zu gewinnen, ein Streben, Wesentlichkeit (substantiality) zu erringen, so daß er nicht umsonst gelebt haben möge und wie ein Schatten verschwinde"[2]. Aber diese Frage erhebt sich auch, wenn wir in die vergangene Geschichte zurückschauen. „Geschichte ist eine Folge entscheidender Handlungen, die eine neue Gegenwart heraufführen, indem sie das, was Gegenwart war, unwiderruflich zur Vergangenheit machen."[3] Diese Definition versteht die Geschichte als einen beständigen Wechsel, als den Rhythmus von Werden und Vergehen. Besteht

[1] Ein anderes Beispiel aus dem Gebiet der Religion und Ethik bei FRANK a. a. O. S. 130 bzw. 96: Der Fortschritt in der Geschichte zu Aufklärung und Rationalismus hat schließlich zu einer entschiedenen Auflehnung gegen Gott geführt, eine mit innerer Notwendigkeit sich vollziehende Entwicklung, der sich das Individuum, wie es scheint, nicht entziehen kann.

[2] A. a. O. S. 116. bzw. 81.

[3] A. a. O. S. 116. bzw. 81. Vgl. auch FRANKS Abhandlung „The Role of History in Christian Thought" in „Wissen, Wollen, Glauben" (Ges. Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existenzphilosophie) 1955, S. 178.

die Geschichtlichkeit des Menschen nur darin, daß er diesem Wechsel ausgeliefert ist wie ein Ball dem Spiel der Wellen? Oder ist es so, daß er, wenngleich ohnmächtig, doch er selbst, eine eigene Person, ist, die sich diesem Wechsel überlegen fühlt in dem Bewußtsein, „true existence" zu haben, sie zu bewähren, ja geradezu sie zu gewinnen im Kampf mit dem Schicksal, gerade auch im Untergang? Wie Horaz sagt:

„Sic fratus illabitur orbis,
Impavidum ferient ruinae."

In seiner Rede De Corona sagt Demosthenes von den Kriegern, die in der Schlacht von Chaironeia fielen: „Was die Pflicht des Tapferen war, das haben sie alle erfüllt. Das Gelingen war so, wie die Gottheit es jedem zumaß."

Dies ist der Gegenstand der Tragödie, der griechischen Tragödie ebenso wie der Shakespeares. Die Tragödie zeigt gerade das eigene und eigentliche Wesen des Menschen, wenn sie nach Schillers Formulierung „das große gigantische Schicksal zeigt, das den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt". In demselben Sinne schrieb Pascal in seinen „Pensées": „... Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, par ce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien" (347). Et: „La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable" (397).

Schon für *die griechische Antike* erschien die Welt, in der der Mensch lebt, als die Welt des Wechsels von Werden und Vergehen, obwohl der Blick dabei nicht auf die Geschichte, sondern auf die Natur gerichtet war. Aber das Problem erwachte auch für das griechische Denken: Die Frage nach dem Wesen, der „true existence", des Menschen. Und sie fand ihre Antwort in der Erkenntnis, daß der Wechsel nicht dem Zufall unterliegt,

sondern daß er nach Gesetzen verläuft und daß es eine Ordnung gibt, in die der Mensch fest eingefügt ist. Wenn er diese Ordnung und seinen Platz in ihr kennt, hat er in ihr seine Heimat. Denn das Gesetz der Ordnung ist der Geist (logos), und Geist ist auch das Wesen des Menschen, das Bleibende in allem Wechsel des Werdens und Vergehens[1].

Diese Weltanschauung brach in der Philosophie oder Theologie der *Gnosis* zusammen. Für die Gnosis erschien die nach festen Gesetzen geordnete Welt als ein Gefängnis, in das das eigentliche Selbst des Menschen eingekerkert ist. Sein eigentliches Selbst ist etwas der Welt und ihren Ordnungen gegenüber Jenseitiges. Wenn der Mensch wirklich das Wesen der Welt und seines eigentlichen Selbst begreift, dann erkennt er, daß er frei ist gegenüber der Welt und daß er aus dem Gefängnis erlöst wird, wenn das Selbst im Tod die Welt verläßt und aufsteigt in die himmlische Heimat.

Ist das die Lösung des Problems? Gewinnt der Mensch tatsächlich seine „true existence" in dieser Flucht aus der Wirklichkeit, in der er nun einmal steht? Dann ist der Preis, den er für sein Freiheitsbewußtsein zahlen muß, im Grunde ein radikaler Nihilismus, ein Nihilismus, in dem die Welt, in der der Mensch sein Leben lebt, als nichtig erklärt wird; er ist die Leugnung aller Begegnungen und Bindungen, aller Verantwortung, der Verzicht auf alles Wollen überhaupt. Aber wenn es wahr ist, daß es zum Wesen des Menschen gehört, daß er ein Wollender ist, daß er in Begegnungen und Bindungen lebt und unter Verantwortung steht, dann ist die gnostische Antwort nichts als eine große Selbsttäuschung. Das kommt zutage in der gnostischen Anthropologie, nach der der Mensch nicht nur aus Leib und Seele besteht, sondern auch aus jenem himmlischen Funken, dem eigentlichen Selbst, das in Leib und Seele gefangen ist. Die Gnosis schreibt alles natürliche und geschichtliche Leben dem

[1] Vgl.: Fr. Gogarten, Theologie und Geschichte (Zeitschrift für Theologie und Kirche 50) 1953, S. 343.

Körper und der Seele zu, und daher bleibt für das eigentliche Selbst nichts als positiver Inhalt übrig, das heißt das Selbst kann nur in negativen Wendungen beschrieben werden. Was sein eigenes und eigentliches Selbst ist, kann der Mensch nicht sagen. Wohl träumt der Gnostiker davon, daß er nach dem Tode zu seinem eigentlichen Sein kommen wird, und wohl mag er solch zukünftiges Sein in mystischer Ekstase vorausnehmen – aber selbst so bleibt sein Selbst ein Negativum. Die Gnosis ist im Grunde ein Zeugnis für die Tatsache, daß der Mensch von der Frage nach seinem eigentlichen Selbst, nach seiner „true existence", umgetrieben wird, die er in der Welt des Wechsels nicht finden kann, weil sie nichts objektiv Nachweisbares ist.

Es erhebt sich die Frage, ob *die christliche Religion* einen Ausweg bietet. Der Mensch des *Alten Testaments* weiß nichts von einer gesetzmäßigen Ordnung der Natur, die dem rationalen Denken verständlich ist. Aber er glaubt an Gott, der die Welt geschaffen und dem Menschen als Stätte seines Wohnens und Wirkens anvertraut hat. Und vor allem: er glaubt an Gott als den Herrn der Geschichte, der sie nach seinem Plan leitet und zu einem Ziel führt. Daher weiß er um eine, wenngleich nicht rational zu erkennende Ordnung in allem Geschehen. Freilich ist das menschliche Leben schwach, hinfällig und vergänglich. Aber Gottes Wort steht in Ewigkeit fest, und darauf kann sich der Mensch verlassen. Gott ist die unbezweifelte Autorität, und der Mensch hat ihr zu gehorchen; aber in eben diesem Gehorsam ist er ganz sicher und geborgen, ist frei, das zu sein, was er eigentlich ist, das heißt gewinnt er seine „true existence".

Die christliche Kirche hat antike und alttestamentliche Tradition verschmolzen. Der mittelalterliche Mensch weiß sich umfangen und getragen von den göttlichen Ordnungen, die in Natur und Geschichte walten. Die Autorität Gottes begegnet ihm in der Kirche, und im Gehorsam gegen ihre Gebote ist er frei, das heißt kann er sein eigentliches Sein, seine „true existence", ver-

wirklichen. Wie im Laufe der Jahrhunderte dieser *Glaube an göttliche Ordnungen und an die Gesichertheit des Menschen in ihnen erschüttert* wurde, will ich nicht schildern. Die Renaissance, aber auch die Reformation, die Aufklärung und die Französische Revolution waren Stadien in diesem Prozeß, einem Prozeß, in dem mehr und mehr die Geltung der Tradition zerbrach und die göttliche Autorität, die sich in ihr verkörperte, fraglich und zweifelhaft wurde.

Der Gedanke der Freiheit wandelte sich. Freiheit wurde nicht mehr als Freiheit zum wahren und eigentlichen Sein verstanden, zur Verwirklichung der „true existence", gerade im Gehorsam gegen die ewigen Ordnungen, einem Gehorsam, der den Menschen aus dem Strom des irdischen Geschehens heraushebt. Freiheit wurde nun verstanden in einem rein formalen Sinn als Freiheit von . . ., nämlich von der Tradition und ihrer Autorität. Der moderne Kampf um Freiheit war zunächst ein Kampf um Freiheit von der kirchlichen Autorität. Das bedeutete noch nicht Freiheit von Autorität überhaupt. Weder in der Aufklärung noch im Idealismus wurde bestritten, daß es ewige Gesetze gibt, durch deren Befolgung der Mensch wahrhaft frei ist, die Gesetze des Wahren, Guten und Schönen. Gerade der Begriff der Tugend als Gehorsam diesen Gesetzen gegenüber war für die Aufklärung wesentlich, und der Begriff der Autonomie im Idealismus bedeutet nicht die Willkür des Individuums, das die Gesetze seines Handelns nach Belieben wählt, sondern Autonomie bedeutet, daß der freie Mensch nicht einem nur durch die Tradition vorgeschriebenen Gesetz gehorchen kann, das er blind und urteilslos übernehmen muß – das würde Heteronomie sein –, daß er vielmehr nur einem Gesetz gehorchen kann, das er als Gesetz seines eigenen Wesens erkennt und frei bejaht. Die Aufklärung versteht deshalb auch den Prozeß der Geschichte als den Weg des Fortschritts, an dem der menschliche Wille durch Aufklärung und Erziehung aktiv beteiligt ist, daher entstehen denn auch utopische Entwürfe einer idealen Zukunft.

Aber der entscheidende Wandel des Freiheitsgedankens erfolgte unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und der Romantik. Die moderne Naturwissenschaft, vorbereitet durch den englischen Empirismus (Fr. Bacon, Hobbes, Locke und Hume), entwickelt im 19. Jahrhundert, erkannte als wirklich nur an, was der Erfahrung zugänglich ist und was nach physikalischen Gesetzen verläuft, die in mathematischen Formeln ausgedrückt werden können. Auch der Mensch selbst wurde das Objekt der Naturwissenschaft, und damit ist die Frage nach seinem eigentlichen, von der äußeren Erfahrungswelt verschiedenen Selbst preisgegeben, und ebenso die Frage nach ewigen Ordnungen des spezifisch menschlichen Selbst, nach denen das Individuum sein Leben in Verantwortung zu gestalten hat. Gewiß ist das menschliche Leben durch Ordnungen bestimmt, aber dies sind die Naturgesetze. Daher wird das menschliche Sein als naturhaftes verstanden, und die Anthropologie wird zur Biologie. Die menschliche Geschichte wird verstanden als bestimmt durch Klima, geographische Lage und ökonomische Bedingungen.

Daher änderte sich auch *der Sinn des Guten.* Das Gute ist nur das Nützliche, das das natürliche Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft fördert, denn es wird vorausgesetzt, daß das Wohlergehen der Gemeinschaft auch im Interesse des Individuums liegt. Infolge davon wird die Geschichte schon bei Montesquieu (1689–1755) als Naturgeschichte begriffen[1]. Auguste Comte (1798–1857) glaubte, daß er die Geschichtsschreibung durch Umformung in Soziologie zum Rang einer Wissenschaft erheben solle. Karl Marx (Das Kapital, seit 1867) entdeckte den „dialektischen Materialismus" und verwandelte die Hegelsche Idee vom objektiven Geist, der sich in der Geschichte entwickelt, zur Idee einer ökonomischen Gesetzlichkeit um. Nach dieser Auffassung sind geistige Ideen oder Ideale trügerische „Ideologien", die aus ökonomischen Bedingungen erwachsen sind.

[1] S. R. G. Collingwood, The Idea of History S. 78f., deutsche Übersetzung S. 87f.

Infolgedessen wurde auch *der Wahrheitsbegriff aufgelöst.* Schon Fr. Bacon und Locke zogen die Folgerungen aus der Anschauung, daß alle Erkenntnis auf Erfahrung beruht. Wenn aber die Erfahrung im Laufe der Zeit wechselt, ist die Erkenntnis „eine Tochter der Zeit". Das heißt: Erkenntnis der Wahrheit hat historischen Charakter, sie ist abhängig von der jeweiligen historischen Situation[1].

Der historische Relativismus ist aber vor allem ein Produkt der *Romantik.* Sie bestreitet, daß es eine allgemeine menschliche Vernunft gibt, die zeitlos gültige Wahrheiten erfassen kann. Jede Wahrheit kann nur relative Gültigkeit beanspruchen. Dadurch wird im Grunde die Wahrheitsfrage sinnlos, und der Glaube an den Geist, der den Gang des Fragens und Erkennens in der Geschichte bestimmt, fällt dahin. Umgekehrt bestimmt die Geschichte das Schicksal des Geistes. Später ist darüber zu reden, wie die Hegelsche Philosophie beide Anschauungen zu vereinen sucht: den Begriff des Geistes, der die Geschichte bestimmt und zu gleicher Zeit die Geschichte erleidet. Der Historismus, der sich aus der Romantik entwickelte, hat sich jedoch diese Philosophie nicht zu eigen gemacht.

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts hatte die Vorstellung von der Konstanz der menschlichen Natur noch bewahrt. Die Historiker des 18. Jahrhunderts „faßten die menschliche Natur im Sinne der Substanzlehre (substantialistically) als etwas Statisches und Unvergängliches auf, als ein unveränderliches Substrat, das dem Ablauf der geschichtlichen Wandlungen und aller Aktivität des Menschen zugrunde liege. Die Geschichte wiederhole sich nie, die menschliche Natur aber bleibe ewig unverändert"[2]. Tatsächlich hatte schon Hume dieses Verständnis der menschlichen Natur zerstört, indem er den Begriff der „geistigen Substanz" (the concept of mental substance) durch den des „Denkprozesses" (the concept of mental process) ersetzte. Er

[1] Ebda. S. 72f. bzw. S. 80f.

[2] COLLINGWOOD a. a. O. S. 82, deutsche Übersetzung S. 91.

übersah jedoch noch nicht die Folgen dieses Verständnisses für das Verständnis der Geschichte[1].

Herder zerbrach die Vorstellung von der Einheit der menschlichen Natur. Er unterschied menschliche Typen, die sich nicht nur durch physische, sondern auch durch psychische Besonderheiten voneinander unterscheiden. Er hat freilich diese individuellen Typen als konstant angesehen, nämlich als durch die Natur festgelegt. Sie sind Naturprodukte. Daraus folgt, daß die menschliche Geschichte als Naturgeschichte verstanden werden muß. Später werden wir eingehender über Herder sprechen müssen. Hier genügt es zu sagen, daß Herders Gedanken in der Romantik weiterentwickelt wurden, und zwar insofern, als die Individualität sowohl des Einzelnen als auch der Völker und Nationen nach Analogie der Pflanzen verstanden wurde und daher der geschichtliche Prozeß als ein Prozeß natürlicher Entwicklung gesehen wurde.

Was ist das Ergebnis der bisherigen Besinnung? Es scheint notwendig ein *Relativismus* zu sein. Der Glaube an eine ewige Ordnung, die das menschliche Leben durchwaltet, ist zerbrochen und mit ihm der Begriff vom absolut Guten und absolut Wahren. Das alles ist dem historischen Prozeß unterworfen, der seinerseits als ein Naturprozeß verstanden wird und nicht von geistigen, sondern von ökonomischen Gesetzen beherrscht ist. Die Geschichte beginnt zur Soziologie zu werden, und daher wird der Mensch nicht länger als ein autonomes Wesen verstanden, sondern als ausgeliefert an historische Bedingungen. Seine Geschichtlichkeit besteht nicht in der Tatsache, daß er ein Individuum ist, das durch die Geschichte hindurchgeht, das Geschichte erfährt, das der Geschichte begegnet, sondern der Mensch ist selbst nichts anderes als Geschichte, er ist sozusagen kein aktives Wesen, sondern jemand, mit dem etwas geschieht. Der Mensch ist nur ein Prozeß ohne „true existence". Das Ende ist, wie es scheint, Nihilismus.

Kann es eine Rettung vom Nihilismus geben? Kann es einen Weg

[1] Vgl. COLLINGWOOD a. a. O. S. 83 bzw. S. 92.

geben, einen Sinn in der Geschichte zu entdecken und damit einen Sinn des in die Geschichte verstrickten Menschenlebens? Das würde heißen: Läßt sich ein Gesetz, eine Ordnung des geschichtlichen Ganges entdecken, in deren Anerkennung der Mensch zugleich seine Freiheit und seine Verantwortung und damit seine „true existence" findet? Voraussetzung wäre, daß der moderne Mensch den Irrtum des falschen Freiheitsbegriffes einsieht und erkennt, daß es Freiheit nur als Verantwortlichkeit gibt. Aber es bliebe die Frage: *Wem* verantwortlich? *Wo* das Gesetz entdecken, das Freiheit gibt?

Heute hört man oft den Ruf: Zurück zur Tradition! Aber läßt sich die Tradition durch einen einfachen Entschluß erneuern? Und welche Tradition sollten wir wählen? Die antike oder die idealistische oder die christliche Tradition? Können wir die Augen vor der Tatsache verschließen, daß jede Tradition ein Produkt der Geschichte ist und also nur relative Bedeutung hat? Ist es möglich, die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen preiszugeben, das würde heißen, sie zu widerlegen? Oder müssen wir sagen, daß die Geschichtlichkeit des Menschen noch nicht radikal genug verstanden ist, sondern daß ihr Verständnis noch weitergetrieben werden muß bis zu ihren letzten Konsequenzen, damit ihr nihilistischer Sinn überwunden wird?

Solche Fragen lassen sich nur beantworten, wenn das *Wesen* der Geschichte (the idea of history) klar erkannt wird. Es scheint mir, daß das eigentliche Problem durch die einseitige Frage nach dem *Sinn* der Geschichte (the meaning in history) verschleiert worden ist.

II

Das Geschichtsverständnis in der vorchristlichen Zeit[1]

1. Die ältesten Erzählungen der Völker sind noch keine Historie, sondern *Mythen*. Ihre Themen sind nicht menschliche Taten und Erlebnisse, sondern Theogonien und Kosmogonien, das heißt in Wahrheit die Natur, deren Erscheinungen und Mächte zu Göttern personifiziert werden, wie es z. B. im babylonischen Gedicht von der Weltschöpfung der Fall ist[2]. Solche Mythen stehen oft im Zusammenhang mit dem Kult oder mit Riten, deren Einsetzung durch die mythologische Erzählung begründet wird. Solche Mythologie stammt aus der vorgeschichtlichen Zeit der Völker und ist heute noch bei primitiven geschichtslosen Stämmen lebendig. Die Phantasie ist nur erst durch die Natur gefesselt, sei es durch ihre Ordnung und Regelmäßigkeit, sei es durch das Verwunderliche und Erschreckende ihrer Erscheinungen.

Erst wenn ein Volk durch seine Geschichte zur Nation wird, entsteht auch *Geschichtsschreibung;* denn mit der erlebten Geschichte bildet sich gleichzeitig ein geschichtliches Bewußtsein aus, das in der Geschichtserzählung seinen Ausdruck findet[3].

[1] Für dieses Kapitel verdanke ich reiche Belehrung den Werken von Ernst Howald, Vom Geist antiker Geschichtsschreibung, 1944; R. G. Collingwood, The Idea of History, 1949, Teil I; Gust. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, 1952. Vgl. auch B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 1955, S. 203–217.

[2] Zitiert bei Collingwood a. a. O. S. 15f. bzw. S. 21f. – Der vollständige Text bei H. Gressmann, Altoriental. Texte zum AT 1926, S. 109–129.

[3] Vgl. Fr. K. Schumann, Gestalt und Geschichte 1941, S. 32, Anm. 3.

Zunächst geschieht das natürlich in primitiver Form, teils in poetischer Gestalt, teils in Prosa. Die Erinnerung an große Ereignisse, an große Männer und ihre Taten wird in *Sagen* festgehalten, wie z. B. in der Ilias des Homer und im deutschen Nibelungenlied. Ferner in *Novellen*, die einzelne bemerkenswerte Ereignisse erzählen und die schon auf dem Übergang zur Geschichtserzählung stehen. Noch Herodot benutzte solche Novellen als Stoff für seine Geschichtserzählung[1]. Auch in den Sagen spielen die Götter noch eine Rolle, und das ist vielfach auch in *chronistischen Berichten* der Fall, in denen die Taten der Herrscher als Taten der Götter erzählt werden. An Königshöfen und in großen Tempeln, aber auch in den Verwaltungen von Städten wurden solche historischen Berichte, Annalen, geführt, die von Taten der Herrscher und von Bauten, von bedeutsamen Ereignissen, wie Kriegen, Erdbeben und anderen Katastrophen, erzählen. Ein spätes Beispiel sind noch die berühmten „Res gestae Divi Augusti". Reiches Material bieten die ägyptischen, babylonischen und anderen orientalischen Inschriften. Ich zitiere ein einfaches Beispiel aus dem Bericht des assyrischen Königs Tiglatpilesers I. (um 1100):

Nach dem Libanon zog ich, Zedernbalken für den Tempel Anus und Adads, der großen Götter, meiner Herren, schlug ich ab und ließ sie davontragen. Nach dem Lande Amurru zog ich weiter. Das Land Amurru nach seiner Ausdehnung eroberte ich. Tribut von Byblos, Sidon, Arwad empfing ich. Mit Schiffen der Stadt Arwad durchfuhr ich eine Strecke von drei Doppelstunden von der Stadt Arwad am Ufer des Meeres bis zur Stadt Zamuri im Lande Amurru. Einen nahiru (Pottwal oder Seehund?), welchen man Seepferd nennt, in der Mitte des Meeres tötete ich[2].

Als zweites Beispiel möge eine Inschrift des assyrischen

[1] Vgl. K. Reinhardt, Herodots Persergeschichten in: Von Werken und Formen 1948.

[2] Altorientalische Texte zum Alten Testament, hrsg. von H. Gressmann, 2. Aufl. 1926, S. 339.

Königs Sanherib dienen, die von seinem Zug gegen Jerusalem berichtet:

(Was) Hazaqiau (= Hiskia) von Juda (betrifft), der sich meinem Joche nicht unterworfen hatte, – 46 seiner festen, ummauerten Städte und die kleinen Städte in ihrer Umgebung ohne Zahl belagerte ich durch den Sturm über Bohlenbahnen und den Ansturm von Belagerungsmaschinen, durch den Kampf der Fußsoldaten . . . und ich eroberte sie. 200150 Leute, groß und klein, Männer und Weiber, Pferde, Maultiere, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich aus ihnen heraus und rechnete (alles dieses) zur Beute. Ihn selbst schloß ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein . . .[1]

Wirkliche Geschichtserzählung entsteht, wenn ein Volk die historischen Ereignisse durchlebt, die es zu einer Nation oder zu einem Staat formen[2]. Sie entstand z. B. in Israel nach dem Siege über die Philister oder in Griechenland nach den Freiheitskämpfen gegen die Perser. Dann wird das Stadium der Chronik und der Novelle verlassen, der Geschichtsverlauf wird zum ersten Male als eine Einheit dargestellt, und der Historiker fragt nach den Ursachen und dem Zusammenhang der Ereignisse und besinnt sich auf die Kräfte, die hinter den Geschehnissen stehen.

2. *Die griechische Geschichtsschreibung* wurde zu einem Zweig der Wissenschaft und wurde von den Prinzipien geleitet, die dem typisch griechischen Streben entsprechen, das Gebiet der Geschichte ebenso wie das der Natur zu verstehen. Es ist charakteristisch, daß in den Anfängen der griechischen Geschichtsschreibung, in den sog. Logographoi, historische und geographische Interessen miteinander verbunden sind. Das läßt sich

[1] Ebenda S. 353.

[2] Vgl. G. Hölscher, Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 9141/42, 3. Abh. 1942), S. 101ff. – Ferner Eric Voegelin, Order and History I, Israel and Revelation 1956, S. 176ff.

noch bei Herodot beobachten. Aber es ist bezeichnend für ihn, wie er sein Unternehmen, die Geschichte der Welt, soweit sie ihm bekannt war, zu schildern, begründet. Er sagt, er wolle seinen Geschichtsbericht schreiben, „damit die Taten der Menschen im Lauf der Zeit nicht dahinschwinden und damit die großen und bewundernswerten Werke, die Griechen wie auch Barbaren ausgeführt haben, nicht ohne Ruhm bleiben, ganz besonders aber, aus welchem Grunde sie Krieg miteinander geführt haben". Zwar versteht Herodot einerseits als Ursache des Geschehens die Herrschaft der Götter, die Unrecht und Verbrechen bestrafen, den menschlichen Stolz demütigen und übermäßiges Glück zunichte machen. Aber andererseits sieht er auch die persönlichen Motive des Handelns bei Individuen und Völkern.

Thukydides reflektiert nicht länger über das göttliche Regiment im Geschichtsverlauf und legt keinen sittlichen Maßstab an das Handeln und Geschehen, als ob es ein immanentes Geschichtsgesetz gäbe, nach dem auf Unrecht Strafe folgt. Beeinflußt von der Sophistik, betrachtet er die menschlichen Geschehnisse wie Naturereignisse und ist als Historiker sozusagen Naturwissenschaftler. Er versucht, die eigentlichen Kräfte aufzuzeigen, die den Einzelnen wie auch die Masse treiben und die den historischen Prozeß in Bewegung setzen. Die Haupttriebfeder in der Geschichte ist nach ihm das Streben nach Macht. Wenn man sagen kann, daß es nach Herodot insofern einen Sinn in der Geschichte gibt, als auf Unrecht Strafe folgt, so gibt es nach Thukydides keinen solchen Sinn mehr. Das Studium der Geschichte ist nur insofern sinnvoll, als die Geschichte eine nützliche Lehre für die Zukunft gibt, weil sie aufzeigt, wie es im menschlichen Leben zugeht. Denn die Zukunft wird von gleicher Art sein wie die Vergangenheit.

Das Geschichtsverständnis des Thukydides ist typisch für das griechische Verständnis von Geschichte überhaupt. Das geschichtliche Geschehen wird in derselben Weise verstanden wie

das kosmische Geschehen; es ist eine Bewegung, in der in allem Wechsel immer das gleiche geschieht in neuen Konstellationen. Die Geschichte wird infolgedessen nicht als ein besonderer, von der Natur unterschiedener Lebensbereich gesehen. Der griechische Historiker kann natürlich Rat für die Zukunft erteilen, insofern es möglich ist, aus der Beobachtung der Geschichte ebenso wie aus der Natur bestimmte Regeln abzuleiten. Aber sein eigentliches Interesse ist auf die Erkenntnis der Vergangenheit gerichtet. Der Historiker reflektiert nicht über künftige Möglichkeiten noch versteht er die Gegenwart als eine Zeit der Entscheidung, in der der Mensch Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen hat. Der griechische Historiker stellt die Frage nach dem Sinn der Geschichte nicht, und konsequenterweise entstand in Griechenland keine Geschichtsphilosophie[1].

Die Geschichtsschreibung des Polybios bewegt sich in der Richtung des Thukydides, insofern auch er die Geschichte nach Analogie der Natur versteht. Er fragt nach den Ursachen des historischen Prozesses, aber er stellt nicht die Frage nach seinem Sinn. Vielleicht kann man sagen, daß bei ihm das naturwissenschaftliche Verständnis der Geschichte noch vertieft ist, insofern er die Geschichte als einen einheitlichen Organismus versteht und deshalb eine einheitliche Geschichte der Welt erstrebt. Damit ist die spätere christliche Weltgeschichtsschreibung in gewisser Weise vorbereitet worden. Der Orientierungspunkt, auf den die bisherige Geschichte zuläuft, ist das Römische Reich. Er nennt seine Geschichtsschreibung pragmatisch, denn Ge-

[1] Vgl. K. Löwith, Meaning in History 1949, S. 4–9, deutsche Übersetzung S. 14–18. – Es ist sehr bezeichnend, daß erst die Begegnung mit dem Christentum einem griechischen Denker den Anstoß gab, über den Sinn der Geschichte zu reflektieren, nämlich dem von Origenes bekämpften Kelsos. Carl Andresen hat in seinem Buch „Logos und Nomos" (1955) gezeigt, wie Kelsos der christlichen Geschichts-Theologie eine Geschichts-Philosophie entgegensetzt, die aus der griechischen Tradition und speziell auch aus der zeitgenössischen Philosophie nicht hergeleitet werden kann. Vgl. bes. S. 306f., 346f., 395, 397.

schichte ist für ihn wesentlich politische Geschichte. Für ihn besteht der Nutzen der Geschichte und damit die Notwendigkeit der Geschichtsschreibung darin, daß die Geschichte die Lehrerin des Politikers ist. „Die Erfahrung, die aus der pragmatischen Historie erwächst, muß als die beste Erziehung für das wirkliche Leben gelten" (I 35, 9).

Auch für Livius hat die Geschichtsschreibung außer dem Motiv, edle Taten im Gedächtnis der Nachwelt festzuhalten, die Erziehung als Ziel. In seinem Vorwort sagt er: „Wir können aus der Geschichte Vorbilder für uns selbst und unser Land gewinnen, aber wir können nicht minder lernen, welche Dinge vermieden werden müssen, die abscheulich sind, sowohl wenn sie noch im Entstehen sind, als auch, wenn sie dann Erfolg haben." Livius schreibt mit kritischem Blick auf die moralische Verkommenheit seiner Zeit, und er will einen Beitrag zu ihrer Heilung geben. Daher versucht er zu zeigen, daß ein sittliches Gesetz in der Geschichte wirksam ist; er legt einen moralischen Maßstab an die Geschichte und stellt die großen römischen Persönlichkeiten als Vorbilder hin[1].

Auch Tacitus betont die moralische Bedeutung der Geschichtsschreibung[2]. Er sagt, es sei ein „Principium munus", ein Hauptanliegen seiner Darstellung, daß die Tugenden nicht länger stumm bleiben sollen und daß man fürchten solle, durch schlechte Worte und Taten vor der Zukunft beschämt zu werden (Ann. III, 65). Aus diesem Anliegen erwächst sein psychologisches Interesse an den Personen, die er beschreibt. Seine Schilderung ist bestimmt durch Sympathie und Antipathie, und vor allem hat er ein Auge für die Laster der Personen. Das Haupt-

---

[1] In ähnlicher Weise faßt später PLUTARCH die Geschichte als ein ethisches Lehrbuch auf. Unter diesem Gesichtspunkt schreibt er seine Biographien großer Männer. Er schreibt sie, wie er sagt (Vita Aemilii Pauli 1), „weil ich die Geschichte als einen Spiegel betrachte und mein Leben nach den Tugenden jener Männer einzurichten und zu bilden suche".

[2] Siehe HOWALD a. a. O. S. 203.

laster, das den Staat vergiftet, ist das Geltungsbedürfnis, das sich in Ehrgeiz, Eifersucht, Neid und Einbildung äußert[1].

In unserem Zusammenhang brauchen wir uns nicht mit der Methode der griechisch-römischen Geschichtsschreibung zu befassen. Unsere Absicht war es nur, die allgemeine Haltung der antiken Geschichtsschreibung zu zeigen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Aufgabe der Geschichtsschreibung in Analogie zur Aufgabe der Naturwissenschaft verstanden wurde. Damit hängt, wie schon gesagt, die Tatsache zusammen, daß die Geschichte nicht begriffen ist als Bereich der menschlichen Verantwortung für die Zukunft, und es ist noch hinzuzufügen, daß der Prozeß der Geschichte nicht verstanden ist als ein Prozeß, in dem Individuen sowohl wie Völker und Nationen durch ihre Handlungen und Erfahrungen ihr eigentliches Sein gewinnen. Der Gedanke einer Entwicklung in irgendeinem Sinne liegt den Geschichtsschreibern fern. Collingwood nennt diese Tatsache den „Substantialismus" der griechisch-römischen Historiker. Das heißt: Die in der Geschichte handelnde Person wird begriffen als eine unveränderliche Substanz, deren Handlungen nur Akzidentien sind. Da der Handelnde, von dem die Einzelhandlungen ausgehen, eine Substanz ist, ist er, als Person, ewig und unveränderlich und steht folglich außerhalb der Geschichte[2]. Das heißt, daß der Mensch nicht in seiner Geschichtlichkeit verstanden ist. Aber über diese Frage ist in der siebenten Vorlesung weiterzusprechen.

3. Im alten Israel war das Verständnis der Geschichte und infolgedessen der Charakter der Geschichtsschreibung ein ganz anderer[3]. Zunächst finden wir hier keine anschaulichen Beschreibungen von Ländern und Völkern, wie sie die Griechen als Seefahrer und Handelsvolk liebten. Ferner wird der Mittelpunkt der Geschichte nicht in der Politik gesehen, sondern das

---

[1] Siehe Howald a. a. O. S. 219. [2] A. a. O. S. 43 bzw. S. 51.

[3] Siehe bes. Eric Voegelin, Order and History I, Israel and Revelation 1956.

Interesse liegt auf den Erlebnissen und Taten der Menschen bzw. des israelitischen Volkes, das nicht als ein Staat im griechischen Sinne verstanden wird, sondern als eine menschliche Gemeinschaft, in der einer des anderen Nächster ist. Doch die Hauptsache ist, daß man die Erfahrungen versteht als göttliche Schikkungen, als Gottes Segen oder Strafe und daß die menschlichen Taten verstanden werden als Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Gebote. Daher ist die israelitische Geschichtsschreibung nicht Wissenschaft im griechischen Sinne. Sie ist nicht interessiert an der Erkenntnis der immanenten Kräfte, die in der Geschichte wirken, sondern an der Absicht und dem Plan Gottes, der als Schöpfer auch der Lenker der Geschichte ist und sie zu einem Ziele führt. Infolgedessen entstand hier der Gedanke eines Gesamtplanes der Geschichte. Die ganze Geschichte wird aufgefaßt als eingeteilt in Perioden oder Epochen, die ihre Bedeutung für die Gesamtstruktur der Geschichte haben. Der Sinn der Geschichte liegt in der göttlichen Erziehung oder der Führung auf das Ziel hin. Wenn es hier ein Interesse an Erkenntnis gibt, so ist es das Interesse an Selbsterkenntnis, und der Geschichtsschreiber ruft sein Volk zur Selbstbesinnung, indem er es erinnert an die Taten Gottes in der Vergangenheit und an das Verhalten des Volkes. Dieser Ruf ist gleichzeitig ein Ruf zur Verantwortung angesichts der Zukunft, die Heil oder Untergang bringt, Gottes Segen oder seine Züchtigung. Daher ist die Geschichtsschreibung kein Mittel zur politischen Erziehung, sondern eine Predigt an das Volk. Der Rückblick in die Vergangenheit bedeutet kritische Prüfung der Vergangenheit und Warnung für die Gegenwart[1].

Dies Geschichtsverständnis entwickelt sich im Lauf der israelitischen Geschichte. Die frühesten geschichtlichen Dokumente, der sog. *Jahvist* und der *Elohist*, sind Herodot in der Art ihres

[1] Vgl. meinen Aufsatz „History and Eschatology in the New Testament", New Testament Studies Vol. I (1954) S. 5ff. Siehe auch ERIC VOEGELIN a. a. O. S. 428f. u. bes. S. 128 über die „genesis of history through retrospective interpretation. When the order of the soul and society is

Geschichtsberichtes ähnlich; das Stadium der novellistischen Erzählung ist noch nicht überschritten. Aber man erkennt schon den Versuch, Geschichte als eine Einheit zu verstehen und den Gang der Ereignisse als Weg zu einem Ziel.

Der Leitgedanke des *Jahvisten* ist der nationale Gedanke der Einheit des Volkes unter der Führerschaft Judas. Diese Einheit findet ihren Ausdruck darin, daß Anfang und Ende durch die göttliche Verheißung verbunden sind. Zwar beendet der Jahvist seine Aufzeichnungen mit dem Niedergang des Hauses David und der Auflösung der Einheit der zwölf Stämme. Aber es bleibt die Hoffnung auf die Zukunft, die die Einheit Israels unter der Führerschaft Judas und seiner Könige wiederbringen wird.

Ähnlich wird in der *elohistischen Tradition* die Geschichte Israels als eine sinnvolle Einheit verstanden. Der Geschichtsverlauf steht unter der göttlichen Verheißung, und sein Endziel ist die Herrschaft Davids über Israel. Die Prinzipien der Geschichtsschreibung des Elohisten haben ihren Ursprung in der Predigt der großen Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts. Die Geschichte zeigt den Wechsel von göttlicher Gnade und Sünde des Volkes, von göttlichem Gericht, menschlicher Buße und göttlicher Vergebung. Der Bericht steht in gewisser Analogie zu Herodot insofern, als auch hier das Gesetz des Zusammenhangs von menschlichem Unrecht und göttlicher Strafe den Lauf der Geschichte beherrscht. Aber der Unterschied ist deutlich. Zunächst ist das Unrecht nach dem Elohisten nicht allein ein moralisches Vergehen, sondern vor allem die Sünde gegen Gott, die in dem Abfall von dem gottgebotenen rechten Kult besteht. Zweitens waltet das Gesetz der Vergeltung nach Herodot in dem immer gleichen Lauf der Geschichte, während nach dem Elohisten der Lauf der Geschichte zu einem Ziel führt und daher

---

oriented toward the will of God, and consequently the actions of the society and its members are experienced as fulfillment or defection, a historical present is created, radiating its form over a past that was not consciously historical in its own present".

die göttliche Strafe den Sinn hat, das Volk näher an dies Ziel heranzuleiten. Der Elohist beendet seinen Bericht mit der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und dem Untergang Judas. Die Katastrophe wird verstanden als göttliche Strafe, aber gleichzeitig eröffnet sie die Hoffnung für die Zukunft, weil die Davidische Dynastie nicht ausgelöscht ist.

Auch *die deuteronomistische Redaktion* der israelitischen Geschichte ist durch die Propheten beeinflußt. Die ganze Geschichte offenbart die Herrschaft Gottes, der Israel zu seinem Volk erwählt hat. Die Besinnung auf die Vergangenheit zeigt den beständigen Kreislauf von Abfall zu Götzendienst und göttlicher Strafe durch Niederlagen und fremde Herrscher, von Bekehrung zu Gott und Befreiung. So ist die Erzählung ein kritischer Rechenschaftsbericht über die Vergangenheit und eine Mahnung an die Gegenwart. Mit der Ermahnung ist die Verheißung verbunden, die Verheißung einer Heilszukunft für ein gezüchtigtes Volk, wenn es jetzt dem Willen Gottes gehorsam sein will.

In ähnlicher Weise wird in der *Priesterschrift* die Herrschaft Gottes in der Geschichte der Vergangenheit aufgezeigt und seine Verheißung für die Zukunft verkündet. Doch ist sie nicht so sehr an der Kritik der Vergangenheit interessiert als vielmehr daran, die göttliche Offenbarung aufzuzeigen. Die Vergangenheit ist eingeteilt in Epochen der sich stufenweise entfaltenden Offenbarung. Die drei ersten Epochen werden eröffnet mit Adam, Noah und Abraham, und ihnen folgt die Offenbarung an Mose[1]. Die priesterliche Gesetzgebung wird in die Zeit des Mose zurückdatiert. Das Ziel dieser Geschichte ist die Rückkehr des Volkes aus dem Exil und damit verbunden die Neukonstituierung Israels als Kultusgemeinde unter dem Gesetz.

In all diesen Geschichtsbildern wird *die Geschichte als eine sinnvolle Einheit verstanden.* Ihr Gang verläuft nach dem Plan Gottes. Er wird sein Volk in eine heilbringende Zukunft leiten, und er

[1] Über die spekulative Einteilung der israelitischen Geschichte in vier Epochen s. ERIC VOEGELIN a. a. O. S. 172f.

führt seinen Plan durch trotz der Verstocktheit des Volkes. Selbst nach der nationalen Katastrophe bleibt seine Verheißung unerschüttert. Die Besinnung auf die Vergangenheit bestätigt die göttliche Verheißung, denn solche Besinnung erkennt als Grund für die bisherige Nichterfüllung der Verheißung die Sünde des Volks. Mit der Verheißung ist deshalb immer eine Warnung verknüpft, ein Ruf an die Gegenwart, Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen. Denn Gott wird seine Verheißung nur einem gehorsamen Volke erfüllen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Im Alten Testament wird die Geschichte als Einheit verstanden, aber nicht analog zur Natur als beherrscht durch immanente Gesetze, die durch philosophische Untersuchung entdeckt werden können, sondern ihre Einheit ist gegeben durch ihren Sinn: die Führung oder Erziehung Gottes. Sein Plan gibt dem Lauf der Geschichte eine Richtung in beständigem Kampf mit den Menschen. Aus der Tatsache dieses Kampfes erwächst ein *Problem:* Wenn es vom Gehorsam des Menschen abhängt, ob das Ziel der Geschichte erreicht werden kann, dann erhebt sich die Frage: Wie kann die göttliche Verheißung erfüllt werden?[1] Diese Frage kann nicht beantwortet werden, weil das zukünftige Heil im Alten Testament als ein innerweltliches gedacht ist. Erst die spätere Eschatologie der jüdischen Apokalyptik kann eine Antwort geben, die im Alten Testament nur an ganz wenigen Stellen sichtbar wird (Jes. 24–27, Daniel). Damit hängt zusammen, daß der eigentliche Gegenstand der Geschichte das Volk ist, die Nation; Einzelindividuen nur insofern, als sie Glieder des Volkes sind. Wenn die Verheißung sich erfüllt, wird die Zukunft das Heil des Volkes und damit natürlich auch der Einzelnen als Glieder des Volkes bringen, aber nur für die Überlebenden. Was geschieht dann mit den anderen, die schon gestorben sind? Auch auf diese Frage wird die apokalyptische Eschatologie eine Antwort erteilen.

[1] Über diese Problematik s. bes. ERIC VOEGELIN a. a. O. S. 452ff., 460ff.

III

Das Verständnis der Geschichte unter dem Einfluß der Eschatologie

1. *Eschatologie* ist die Lehre von den „letzten Dingen" oder genauer: von den Geschehnissen, durch die unsere bekannte Welt ihr Ende nimmt. Eschatologie ist also die Lehre vom Ende der Welt, von ihrem Untergang.

Mythen vom Ende der Welt waren bei vielen Völkern verbreitet, Mythen vom Untergang der Welt durch Wasser oder Feuer oder durch irgendeine andere Katastrophe. Ob alle solche Mythen in gleichen Gedanken ihren Ursprung haben, und ob Naturkatastrophen bei primitiven Völkern den Eindruck eines Weltuntergangs erweckt haben, mag dahingestellt bleiben. Diejenige Eschatologie, die für die abendländische Geschichte entscheidende Bedeutung gehabt hat, erwuchs aus dem Gedanken der *Periodizität des Weltgeschehens*. Dieser Gedanke ist offenbar die Übertragung der Periodizität des Jahreslaufes auf das Weltgeschehen: wie im Laufe des Jahres die Perioden von Frühling, Sommer, Herbst und Winter aufeinanderfolgen, so folgen die entsprechenden Perioden einander im Lauf des Weltgeschehens, dem „Weltenjahr" oder dem „großen Weltjahr". Wahrscheinlich hat diese Übertragung ihren Grund in astronomischen Berechnungen, nämlich in der Beobachtung, daß der Aufgangsort der Sonne sich von Jahr zu Jahr verschiebt, bis sie nach ihrem Rundgang durch die Ekliptik wieder zu ihrem Ausgangsort zurückkehrt. Ist der Rundgang durch die Ekliptik beendet, dann ist das Ende des Weltenjahres erreicht. Aber wie ein neues natür-

liches Jahr dem alten im Wechsel der Jahreszeiten folgt, so folgt ein neues Weltenjahr dem alten, und alle Geschehnisse des alten Jahres werden im neuen wiederkehren. Der Zeitlauf ist nicht ein beständiger Fortschritt, sondern ein Kreislauf[1].

Die Idee von der Wiederkehr aller Dinge, die aus der orientalischen Astronomie stammt, wurde in der griechischen Philosophie weiterentwickelt, besonders durch *die Stoiker* in ihrer Lehre vom Weltenbrand (ἐκπύρωσις), der die Welt zurückführt in Zeus, aus dem sie als neue Welt wieder ausstrahlt. Chrysippos sagt: „Sokrates und Platon werden wieder sein, und jedermann mit seinen Freunden und seinen Mitbürgern, er wird dasselbe leiden und dasselbe tun. Jede Stadt, jedes Dorf und Feld wird wieder erstehen. Und diese Wiederkehr wird nicht einmal geschehen, sondern das Gleiche wird endlos wiederkommen."[2] Augustin berichtet von den stoischen Philosophen: „Nach der Lehre dieser Philosophen kehren die Zeitepochen und Ereignisse immer wieder: Wie z. B. der Philosoph Platon, der an der Schule von Athen, der sog. Akademie, gelehrt hat, so haben dieser selbe Platon und dieselbe Schule und dieselben Schüler unzählige Zeitalter vorher in langen, aber bestimmten Zeitabständen existiert, und sie werden in den zahllosen künftigen Zeiträumen wiederkommen" (De Civitate Dei XII, 14)[3].

Die kosmische Mythologie ist *in der griechischen Wissenschaft rationalisiert* worden. Die stoische Lehre von dem Weltenbrand ist begründet durch eine Theorie über das Wesen der Elemente, aus denen die Welt besteht (Feuer, Luft, Wasser, Erde), und über ihre gegenseitige Wirkung im Prozeß des Weltgeschehens. Wäh-

[1] Vgl. W. Bousset und H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 1926, S. 502ff.; W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen 1938, S. 158–180.

[2] Stoicorum veterum fragmenta, hrsg. von H. v. Arnim, II 190, 16ff. – Vgl. E. Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth, S. 67ff. u. 82ff. bzw. 56ff. u. 154ff.; K. Löwith, Meaning in History, S. 248 Anm. 15 bzw. S. 223 Anm. 15.

[3] Zitiert bei E. Frank, a. a. O. S. 83 bzw. 155f.

rend die Stoa dabei die traditionelle mythologische Anschauung von den Weltperioden festhält, scheint Heraklit viel radikaler rationalisiert zu haben, indem er den Prozeß des Weltgeschehens nicht in sich zeitlich ablösende Perioden teilt, sondern ihn als einen ständig sich gesetzmäßig vollziehenden Rhythmus des Werdens und Vergehens, das heißt im Grunde als eine ständige Wandlung in jedem Augenblick, versteht[1].

Die kosmologische Mythologie von der Periodizität des Weltgeschehens ist aber auch *historisiert* worden, und zwar in verschiedener Weise.

a) Der Prozeß des Geschehens im Weltenjahr ist ursprünglich als bloßer Naturprozeß verstanden worden, in dem die Perioden nach dem gleichen Gesetz wechseln wie die Jahreszeiten. Später aber werden die Perioden *nach dem Gesichtspunkt des Charakters der Menschengenerationen* unterschieden, die in ihnen leben. An die Stelle des Welkens und Vergehens alles natürlichen Wachstums tritt dann die Degeneration, die ständige Verschlechterung der Menschheit. So folgen sich in der Zeitalterlehre des Hesiod das goldene, silberne, eherne und eiserne Zeitalter[2]. Daß die Zeitalter nach den Metallen charakterisiert werden, beruht auf der babylonischen Tradition, derzufolge jedes Zeitalter unter dem Regiment einer Gestirngottheit steht, die ihrerseits mit einem Metall zusammenhängt. Dem entspricht die allegorische Darstellung der aufeinanderfolgenden Weltreiche in der Statue, die Nebukadnezar (Daniel 2) im Traume schaut: Das Haupt ist von Gold, der Rumpf und die Arme von Silber, Bauch und Hüften sind ehern, die Unterschenkel von Eisen, die Füße von Eisen und Ton. Die Historisierung ist hier noch radikaler durchge-

---

[1] Vgl. K. Reinhardt, Heraklits Lehre vom Feuer, Hermes Bd. 77/1942, S. 1–27.

[2] Hesiod op. 109ff. Hesiod hat zwischen das dritte und vierte Zeitalter das heroische eingeschoben. – Über die in der Spätantike viel erörterte Depravationstheorie s. z. B. Carl Andresen, Logos und Nomos 1955, 165. 248ff.

führt, insofern die Perioden jetzt nicht in eine mythische Vergangenheit zurückverlegt werden, sondern historische Weltreiche sind: Babylonier, Meder, Perser und Griechen (Alexander und die Diadochen). Noch mehr ins einzelne geht die Historisierung des Mythos in der symbolischen Darstellung der Weltreiche durch vier Tiere (Daniel 7), wo nicht nur als die vier Weltreiche das babylonische, medische, persische und griechische erscheinen, sondern auch das letzte speziell als das Seleukidenreich mit seinen Königen von Alexander bis auf Seleukos IV. bzw. Antiochus dargestellt ist. Dagegen ist die Historisierung im Iranischen noch auf der Stufe des Hesiod: Ahuramazda zeigt (im Avesta) dem Zarathustra die Wurzel eines Baumes, der vier Äste trägt, von Gold, von Silber, von Stahl und von mit Eisen gemischtem Stahl; er deutet sie auf vier immer schlechter werdende Perioden des nächsten Jahrtausends.

b) Viel bedeutsamer noch ist eine zweite Abwandlung des Mythos, die man auch als seine Historisierung wird bezeichnen müssen, nämlich die, daß der Gedanke der Periodizität des Weltenjahres zwar festgehalten ist, *nicht aber der Gedanke der Wiederholung der Weltenjahre, des ewigen Kreislaufs.* Der neue Anfang, der auf das Ende des alten Weltlaufs folgt, wird dann als der Beginn einer nicht mehr endenden Heilszeit verstanden. Das kosmische Weltenjahr ist also reduziert auf die Geschichte unserer Welt. Ein Symptom dafür ist der Sprachgebrauch von ἀποκατάστασις. Der Terminus bezeichnet in der astrologischen Literatur die periodische Rückkehr eines Gestirnes an den Ausgangspunkt seines Laufes und entsprechend in der Stoa die Restauration des Kosmos am Ende eines Weltenjahres zu dem Ursprungszustand, in dem ein neues Weltenjahr beginnt. Er ist dann Act. 3, 21 und weiter seit Origines zum eschatologischen Terminus geworden[1].

Diese historisierende Reduktion ist schon im Iranischen er-

[1] Vgl. Hermes Trismegistos, hrsg. v. A. D. Nock und A.-J. Festugière, VIII, 4; XI, 2, und dazu die Anmerkungen 17 S. 90 und 6 S. 155–157.

folgt, wo zwar die durch die Astralmythologie bestimmte Periodenlehre aus dem Babylonischen eingedrungen war, wo sich auch gewisse Züge der Gleichung: Endzeit = Urzeit finden, wo aber der Gedanke des Kreislaufs der Weltzeiten preisgegeben ist. Nach dem Ablauf der Weltperioden folgt die definitive Heilszeit. Hier läßt sich erst von Eschatologie im eigentlichen Sinne reden; denn hier ereignet sich mit dem Ende der jetzigen Welt und dem Anbruch der neuen das Letzte.

Während bei Hesiod von einer Eschatologie nicht die Rede ist, so ist gerade das die Verkündigung der vierten Ekloge des Vergil: Das letzte Zeitalter des alten Weltlaufs, Apollons Herrschaft, ist Gegenwart. Der Weltenjahrwechsel steht bevor, die Rückkehr der goldenen Zeit des Friedens und des Glückes wird anbrechen mit der Geburt des Kindes, mit dem das neue Menschengeschlecht beginnt.

So auch bei Daniel: Der Stein, der nach Daniel 2 die Statue zertrümmert, der „Mensch", dessen Herrschaft nach Dan. 7 der der vier Tiere folgen wird, ist „das Reich der Heiligen des Höchsten", das Volk Israel der kommenden Heilszeit. Gegenüber der Heilszeit erscheint nun die ganze vorausgegangene Weltzeit ungeachtet ihrer Perioden als eine Einheit, und zwar erscheint sie im Gegensatz zur Heilszeit als Unheilszeit, und die beiden großen Weltzeiten treten sich als *die beiden Äonen* gegenüber. Diese dualistische Weltanschauung und diese Eschatologie ist von Daniel an in der jüdischen Apokalyptik entwickelt worden.

Dem *Alten Testament* und speziell der alttestamentlichen *Prophetie* ist diese Eschatologie noch fremd, abgesehen von Daniel. Man pflegt (besonders seit Gunkel und Gressmann) auch von der alttestamentlichen Eschatologie zu reden, aber eine eigentliche Eschatologie als die Lehre vom Ende der Welt und von einer darauffolgenden Heilszeit enthält das Alte Testament noch nicht, schon deshalb nicht, weil diese Vorstellung dem alttestamentlichen Gottesgedanken nicht entsprechen würde, und

zwar aus zwei einander scheinbar widersprechenden Gründen: Erstens widerstreitet der Dualismus der Äonen-Anschauung der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer, und zweitens ist im Alten Testament Gott nicht als der Weltengott gedacht, sondern als der Herr der Geschichte. Dabei ist aber nicht die Weltgeschichte in den Blick gefaßt, sondern die Geschichte des Volkes Israel.

Wohl enthält die Prophetie Heils- und Unheilsweissagungen. Aber sie beziehen sich auf Israel oder auf seine Feinde. Wohl redet die Prophetie auch vom Gericht Gottes, aber dies ist kein Weltgericht wie Dan. 7, sondern es vollzieht sich innerhalb der Geschichte. Allerdings ist solches Geschehen, das vom Gericht und von der Wendung der israelitischen Geschichte redet, vielfach mit mythologischen Zügen ausgemalt, mit kosmischen Katastrophen wie Erdbeben, Sonnenfinsternis, Feuersbrand und dergleichen. Diese Züge mögen der altorientalischen Kosmologie und ihrer Anschauung von Weltuntergang und Welterneuerung entnommen sein. Aber sie sind bloße Ornamentik, und sie bezeugen nur die Historisierung der Kosmologie. Daß von Israel der Gedanke des Wechsels der Weltzeiten und der Wiederkehr nicht übernommen wurde, hat seinen Grund im Gedanken Gottes als des Schöpfers, der die Welt zu Anfang geschaffen hat. Nur einzelne Züge der kosmologischen Deutung des Weltgeschehens konnten übernommen werden. Solche Züge mögen z. B. die Schilderung der Plagen sein, die der Wende von Israels Geschick vorausgehen und die dann in der Apokalyptik später als die Plagen der Endzeit, als die „Wehen des Messias", erscheinen. Mögen sie einer Schilderung der letzten Periode des Weltenjahres entstammen, so ist die Vorstellung doch historisiert worden, weil die Zeit des Unheils nun einerseits als die Zeit der Kriege, die Israel zu erleiden hat, aufgefaßt wird und andererseits als die Strafe für das sündige Volk erscheint.

Aus der kosmologischen Anschauung von der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters, der Paradieseszeit, mögen Schilderungen

der Heilszeit stammen wie die vom Frieden zwischen Tier- und Menschenwelt (Jes. 11, 6ff.), von der Verwandlung der Wüste in ein Paradies, vom neuen Himmel und der neuen Erde. Aber auch diese Vorstellungen sind historisiert, sofern sie das Glück Israels in der Heilszeit schildern.

Speziell auch die messianische Hoffnung mag einen Ursprung in der kosmologischen Mythologie haben, derzufolge jede Weltperiode unter der Herrschaft eines neuen Herrschers steht, nämlich unter einem neuen Gestirn. Auch diese Hoffnung ist historisiert worden; denn als der Herrscher der Heilszeit, soweit von einem solchen überhaupt die Rede ist, wird ein König aus dem Davidischen Hause erwartet.

Ähnlich wie die Prophetie hat auch die Psalmendichtung Motive der Kosmologie übernommen und gleichfalls historisiert. Vielleicht ist hier besonders das durch die Psalmen bezeugte Neujahrsfest als das Fest der Thronbesteigung Jahwes zu nennen. Dieses war freilich schon im Babylonischen historisiert worden, da das Neujahrsfest, ursprünglich das Erneuerungsfest der Schöpfung am Anfang einer neuen Weltperiode, als Regierungsantritt des Herrschers gefeiert wurde.

2. *In der jüdischen Apokalyptik* ist die Kosmologie historisiert worden, insofern an die Stelle des Schicksals der Welt das Schicksal der Menschheit getreten ist. Das Ende der alten Weltzeit vollzieht sich in dem Gericht, das Gott hält. Mit der Anschauung von den beiden Äonen ist an die Stelle des zyklischen Neuanfangs eine echte Eschatologie getreten; aber andererseits ist *die Geschichte nun von der Eschatologie aus interpretiert* worden, und damit hat sich gegenüber der alttestamentlichen Anschauung von der Geschichte ein entscheidender Wandel vollzogen.

Das Gericht Gottes, das dem alten Äon ein Ende setzt, vollstreckt sich nicht mehr innerhalb der Volks- und Völkergeschichte, sondern ist ein supranaturales Geschehen, das von einer

kosmischen Katastrophe begleitet wird. Und hier dringen die kosmologischen Motive, die in der alttestamentlichen Prophetie wesentlich nur Ornamentik waren, wieder ein und gewinnen Selbständigkeit. Alle die Degenerationserscheinungen, die einst die letzte Periode vor der zyklischen Weltenwende charakterisierten, werden jetzt zu Vorzeichen des Endes. Die apokalyptische Literatur erwartet solche Vorzeichen und deutet erschreckende Naturereignisse, Kriege, Hungersnot und Pest als solche Enderscheinungen. Der ursprüngliche Charakter der Endereignisse als Naturereignisse kommt wieder zum Vorschein, und mit der Schilderung der aus ihren Ordnungen geratenen Natur verbindet sich die Beschreibung der moralischen Degeneration der Menschen. Vgl. 4. Esra 5, 4–12:

„Fristet dir der Höchste das Leben,
so wirst du es (das Land) nach dreien Zeiten
in Verwirrung sehen.
Da wird plötzlich die Sonne bei Nacht scheinen
und der Mond am Tage.
Von den Bäumen wird Blut träufeln,
Steine werden schreien.
Die Völker kommen in Aufruhr,
die Ausgänge (der Gestirne) in Verwirrung.
Und zur Herrschaft kommt,
den die Erdbewohner nicht erwarten.
Die Vögel wandern aus,
das Meer von Sodom bringt Fische hervor
und brüllt des Nachts mit einer Stimme,
die viele nicht verstehen, aber alle vernehmen.
An vielen Orten tut sich der Abgrund auf,
und lange Zeit bricht das Feuer hervor.
Da verlassen die wilden Tiere ihr Revier,
Weiber gebären Mißgeburten.
Im süßen Wasser findet sich salziges,
Freunde bekämpfen einander plötzlich.
Da verbirgt sich die Vernunft,

und die Weisheit flieht in ihre Kammer,
der Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit wird
viel sein auf Erden.
Dann fragt ein Land das andere und spricht:
Ist etwa die Gerechtigkeit, die das Recht tut,
durch dich gekommen?
Und es wird antworten: ‚Nein!'
In jener Zeit werden die Menschen hoffen
und nicht erlangen,
sich abmühen und nicht zum Ziele kommen."
Vgl. a. 4. Esra 6, 20–24[1].

Das ist die Zeit der „*Wehen des Messias*", deren Höhepunkt nach vielfach verbreiteter Vorstellung das Erscheinen des *Antichrists* ist. Dieser, ursprünglich eine mythologische Gestalt, nämlich der Drache, in dem das der Schöpfung vorausgehende Chaos personifiziert ist, wird jetzt historisiert als Pseudoprophet oder Pseudomessias, als politischer Herrscher, wie Antiochus bei Daniel und später in der christlichen Tradition als römischer Kaiser.

Die Wendung tritt ein, wenn Gott zum Gericht erscheint oder der ihn repräsentierende Weltrichter und Heilbringer, der auf den Wolken des Himmels herabkommt. Denn auch der Heilbringer ist jetzt eine mythologische Gestalt, die an die Stelle des Davididen tritt oder mit ihm verschmilzt.

Dann erfolgt *die Auferstehung der Toten*, und *das Gericht* wird gehalten, ein forensischer Akt jenseits der Geschichte, die nun ihr Ende erreicht hat. Das Gericht ist ein Gericht über die ganze Welt, vor dem sich jeder Mensch zu verantworten hat. Vgl. 4. Esra 7, 32–38:

„Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen,
der Staub läßt los, die darinnen schlafen,
die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen
anvertraut sind.

[1] Die Übersetzungen der apokalyptischen Texte sind den „Pseudepigraphen des Alten Testaments", hrsg. von E. Kautzsch, entnommen.

Der Höchste erscheint auf dem Richterthron.
Dann kommt das Ende, und das Erbarmen vergeht,
das Mitleid ist fern, die Langmut verschwunden.
Mein Gericht allein wird bleiben,
die Wahrheit bestehen, der Glaube triumphieren.
Der Lohn folgt nach, die Vergeltung erscheint;
die guten Taten erwachen, die bösen schlafen
nicht mehr.
Dann erscheint die Grube der Pein
und gegenüber der Ort der Erquickung;
der Ofen der Gehenna wird offenbar
und gegenüber das Paradies der Seligkeit.
Dann wird der Höchste sprechen zu den Völkern,
die erweckt sind:
Nun schaut und erkennt den, den ihr geleugnet,
dem ihr nicht gedient, dessen Gebote ihr verachtet!
Schaut nun hinüber und herüber:
Hier Seligkeit und Erquickung,
dort Feuer und Pein!
Diese Worte wird er zu ihnen am Tage des Gerichts
sprechen."

Kosmologische und geschichtliche Betrachtung sind in dieser jüdischen Eschatologie verbunden. Die Herrschaft der kosmologischen Weltbetrachtung wird daran deutlich, daß das Ende wirklich ein Ende der Welt und ihrer Geschichte ist und daß dieses Ende der Geschichte nicht eigentlich als das Ziel der Geschichte bezeichnet werden kann, auf das die geschichtliche Bewegung hinstrebt und das stufenweise verwirklicht wird, so daß das Ende als die Erfüllung alles dessen verstanden werden könnte, was im Laufe des geschichtlichen Ganges zur Vollendung zu kommen suchte, – etwa so, wie für Polybios das römische Imperium das Ziel der antiken Geschichte ist.

Vielmehr: *Die Geschichte bricht ab.* Ihr Ende ist, kosmologisch gesehen, der Alterstod. „Die Schöpfung wird schon alt und ist über die Jugendkraft hinaus" (4. Esra 5, 55).

„Denn die Jugendzeit der Welt ist vergangen,
und die Vollkraft der Schöpfung ist schon
längst zu Ende gekommen,
und das Herbeikommen der Zeiten ist beinahe
(schon) da und (fast schon) vorübergegangen.
Denn nahe ist der Krug dem Brunnen
und das Schiff dem Hafen und die Karawane der Stadt
und das Leben dem Abschlusse."
(Syr. Baruch 85, 10)

Das Maß des Vergangenen ist bei weitem größer als das Maß des noch Ausstehenden; das Vergangene ist vorbeigezogen wie ein mächtiger Regenguß; zurückgeblieben sind nur noch spärliche Tropfen (4. Esra 4, 48–50).

An die Stelle der alten Welt wird eine neue Schöpfung treten, ein neuer Himmel und eine neue Erde, und jede Kontinuität zwischen beiden Äonen fehlt. Auch die Erinnerung an das, was einst gewesen ist, wird schwinden – so schon Jes. 65, 17. Alles, was gewesen ist, wird der Vernichtung anheimfallen, „und es wird werden, wie wenn es nicht gewesen wäre" (Syr. Baruch 31, 5). Mit der geschichtlichen Erinnerung aber hört auch die Geschichte auf, und es wird keine geschichtliche Zeit mehr geben. Mit dem neuen Äon wird die Vergänglichkeit selber vergehen (4. Esra 7, 31), und es werden die Zeiten und Jahre vernichtet werden, und es wird weder Monate noch Tage noch Stunden geben (Aeth. Henoch 65, 7ff.). Sofern das Ende der Welt das Ende des alten, bösen Äons im Gericht Gottes ist, bricht die Geschichte ab. Ihr Ende wird ihr von Gott gesetzt und ist nicht der organische Schluß, die Vollendung einer Entwicklung.

„Gott hat auf der Waage den Äon gewogen,
er hat die Stunden mit dem Maße gemessen
und nach der Zahl die Zeiten gezählt.
Er stört sie nicht und weckt sie nicht auf,
bis das angesagte Maß erfüllt ist."
(4. Esra 4, 36 ff.)

Das Kommen des Endes ist also nicht an eine von den Menschen zu erfüllende Bedingung gebunden wie im Alten Testament. Nach der prophetischen Hoffnung des Alten Testamentes wird das Ende der leidvollen Geschichte des Volkes zwar auch durch Gottes Eingreifen herbeigeführt, aber Gott wird die Zeit des Heils nur dann anbrechen lassen, wenn das Volk die Bedingung des Gehorsams erfüllt hat. Bis ins jüdische Rabbinertum erhält sich dieser Gedanke, wenn es heißt, daß Gott das Heil herbeiführen werde, wenn Israel nur zweimal streng den Sabbat hält. Nach der apokalyptischen Hoffnung jedoch kommt das Ende mit Notwendigkeit zu der von Gott festgesetzten Zeit. So läßt sich wohl sagen, daß das Ende der Welt das Ziel der Geschichte ist, aber es ist nicht das dem geschichtlichen Gang eigene Ziel, sondern es ist Ziel nur als der Geschichte von außen, nämlich durch göttliche Determination gesetztes Ziel.

Mit dieser durch die Apokalyptik vollzogenen Entgeschichtlichung der Geschichte hängt ein weiteres zusammen. Das Ende der Geschichte ist in der alttestamentlichen Hoffnung das Heil des Volkes, und da das Kommen des Heils an den Gehorsam des Volkes gebunden ist, fällt *die Verantwortung des Einzelnen* mit der Verantwortung des Volkes zusammen. In der apokalyptischen Hoffnung trägt der Einzelne nur die Verantwortung für sich selbst. Das Ende, dessen Zeit nicht vom Verhalten des Volkes und der Einzelnen abhängt, sondern von Gott bestimmt ist, wird gleichzeitig Heil und Gericht bringen, und die Zukunft des Einzelnen wird bestimmt sein durch seine Werke. Das Gericht wird über die ganze Welt ergehen. Zwar wird das Heil der Zukunft auch das Heil des Gottesvolkes sein, aber das Gottesvolk ist die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen und daher nicht eine Volksgemeinschaft oder Nation, sondern eine Gemeinde von Einzelnen. Allerdings ist diese Auffassung nicht immer mit allen Konsequenzen durchgehalten worden. Manchmal konkurrieren in eigentümlicher Weise Eschatologie

und Geschichte, Volksgemeinschaft und Heilige Gemeinde, bzw. sie verschmelzen miteinander. Ein Beispiel für diese Art der Durchdringung zweier Zukunftsbilder sind die sog. Psalmen Salomos.

3. *Im Neuen Testament* ist das Geschichtsverständnis des Alten Testamentes nicht völlig verschwunden, aber die apokalyptische Eschatologie ist beherrschend geworden. Daß *Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft* eschatologische Botschaft gewesen ist, ist heute allgemein anerkannt, und Streit besteht nur darüber, ob er die Gottesherrschaft als unmittelbar bevorstehend, ja schon anbrechend in seinen Dämonenbannungen, verkündigt hat oder als in seiner Person schon gegenwärtig und, im Zusammenhang damit, welche Bedeutung er seiner Person zugeschrieben hat. Die zweite Frage kann für unseren Zusammenhang außer acht gelassen werden. In betreff der ersten Frage kann kein Zweifel daran sein, daß Jesus die Zeit seines Auftretens als die Entscheidungszeit angesehen hat und die Stellung zu seiner Person und seiner Verkündigung als das, woran sich die Zukunft des einzelnen entscheidet.

Daß jetzt die Zeit gekommen ist, in der die Hoffnungen und Verheißungen der alten Zeit Erfüllung finden, sagt das Wort:

> „Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört" (Luk. 10, 23 f.).

Das gleiche sagt das Scheltwort über diejenigen, die die Zeichen der Zeit nicht zu verstehen vermögen (Luk. 12, 54–56). Am Weichen der Dämonen kann man erkennen, daß die Satansherrschaft zusammenbricht und die Gottesherrschaft im Kommen ist (Mark. 3, 27; Luk. 11, 20 bzw. Matth. 12, 28). Jetzt erklingt das Heil über die Armen, die Hungernden und Weinenden (Luk. 6, 20 f.); jetzt werden die Blinden sehen und die Lahmen gehen, jetzt werden die Aussätzigen rein und die Tauben hören,

jetzt stehen die Toten auf, und für die Armen erklingt die Botschaft vom Heil (Matth. 11, 5 par.); jetzt wird der selig gesprochen, der nicht Anstoß nimmt an Jesus (Matth. 11, 6 par.). Denn wer sich zu ihm (und seinen Worten) bekennt, zu dem wird sich auch der „Menschensohn" bekennen, wenn er in seiner Glorie kommen wird (Matth. 10, 32f.; Luk. 12, 8f. bzw. Mark. 8, 38).

Auf das bevorstehende Kommen des *Menschensohnes* weist Jesus hin (Mark. 8, 38; 13, 26f.; 14, 62; Matth. 24, 27. 37. 39. 44 par.), also nicht auf einen geschichtlichen, sondern auf einen supranaturalen Heilbringer, der nach Matth. 25, 31–46 Gericht halten wird. Zahlreiche Worte Jesu künden *das kommende Gericht* an. So z. B. das Wehe über die galiläischen Städte (Luk. 10, 13ff.) oder das Wort von der Plötzlichkeit der Parusie und der Trennung der Verbundenen (Luk. 17, 34f.; Matth. 24, 37–41), die Warnung vor dem, der Leib und Seele töten kann (Matt. 10, 28; Luk. 12, 4f.), das Bild vom Feigenbaum (Mark. 13, 28), das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1–13).

Jesus blickt nicht mehr wie das Alte Testament auf die Geschichte des Volkes, in dessen Schicksalen sich Gottes strafende und lohnende Gerechtigkeit erweist. Er lehnt es auch ab, in besonderen Unglücksfällen Strafen für besondere Sünden zu sehen (Luk. 13, 1–5: Die Galiläer, die Pilatus getötet hat, die 18 Leute, die der fallende Turm von Siloah erschlagen hat). „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen." Das Gericht ist ganz auf das Endgericht konzentriert, vor dem sich jeder als Einzelner zu verantworten hat. Der Blick fällt nicht mehr auf das Volk Israel; das Heil gilt nicht nur ihm, sondern auch Heiden werden daran teilbekommen (Matth. 8, 11f.; Luk. 13, 28ff.). Jesu Verkündigung gibt keinen Ausblick auf die Zukunft des Volks, und sie enthält keine Verheißung wie bei Jesaia oder Deuterojesaia von der glanzvollen Zukunft Israels oder von der Wiederaufrichtung des Hauses Davids, wie das jüdische 18-Bitten-Gebet sie erfleht.

Von der Apokalyptik unterscheidet sich Jesus nur insofern, als er keine Schilderung der Heilszukunft gibt und das Heil nur bildlich als Freudenmahl bezeichnet (Matth. 8, 11 f. par.). Er sagt nicht mehr, als daß es Leben ist (Mark. 9, 43 u. 45 usw.) und daß zu diesem Leben die Gestorbenen erweckt werden sollen (Mark. 12, 18–27). Dieses Leben wird nicht mehr den Charakter des irdisch-geschichtlichen Lebens haben; denn für die Auferweckten wird es keine Ehe mehr geben, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel (Mark. 12, 25 par.).

Diese eschatologische Verkündigung Jesu ist von seiner Gemeinde aufgenommen und fortgesetzt worden. Dabei ist sie durch die Aufnahme von Motiven der jüdischen Apokalyptik bereichert worden. So scheint z. B. in Mark. 13 eine kleine jüdische Apokalypse verarbeitet und christlich redigiert worden zu sein. Dort heißt es am Schluß: „In jenen Tagen nach jener Drangsal wird sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird seinen Schein nicht mehr geben, die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Himmelsmächte werden in Erschütterung geraten. Dann wird man sehen, wie der Menschensohn kommt mit großer Macht und Herrlichkeit. Und dann wird er die Engel entsenden und wird die Auserwählten sammeln lassen aus den vier Winden vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels" (Mark. 13, 24–27). Die Toten werden erweckt werden, und das Gericht wird gehalten werden; die Gerechten werden zum Leben eingehen, und die Bösen werden ewiger Qual überantwortet werden.

So lehrt auch *Paulus:* „Wenn das Befehlswort erklingt und die Trompete erschallt, wird er, der Herr, herabkommen vom Himmel, und zuerst werden die Toten, die in Christus entschlafen sind, auferstehen, und dann werden wir, die wir noch am Leben sind, zusammen mit ihnen auf Wolken entrafft werden in die Luft, den Herrn einzuholen, und so alle Zeit in Gemeinschaft mit dem Herrn sein" (1. Thess. 4, 16 f.).

„Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle

entschlafen, alle aber werden wir verwandelt werden in einem Nu, in einem Augenblick beim Klang der letzten Trompete. Denn die Trompete wird blasen, und die Toten werden erweckt werden als Unvergängliche, und wir werden verwandelt werden" (1. Kor. 15, 51f.).

„Denn wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder empfange dem entsprechend, was er bei Leibes Leben getan hat, Gutes oder Böses" (2. Kor. 5, 10).

So läßt der Verfasser der Apostelgeschichte den Paulus seine Rede auf dem Areopag schließen mit den Worten: „Nachdem Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen hat, läßt er jetzt den Menschen verkünden, daß alle allenthalben Buße tun sollen, dem entsprechend daß er einen Tag festgesetzt hat, an dem er die Welt in Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, indem er für alle den Beweis dadurch lieferte, daß er ihn von den Toten erweckte" (Act. 17, 30ff.).

So durchzieht die Botschaft vom kommenden Ende der Welt, von der Auferstehung der Toten und dem Gericht das ganze Neue Testament, abgesehen vom Johannes-Evangelium. Und auch die Erwartung, daß das Ende nahe bevorsteht, ist zunächst festgehalten und gegen allmählich auftauchende Zweifel verteidigt worden. Wie Paulus an die Römer schrieb: „Die Nacht ist vorgeschritten, der Tag ist genaht" (Röm. 13, 12), so heißt es 1. Petr. 4, 7: „Das Ende aller Dinge hat sich genaht" oder Apk. 1, 3 und 22, 10: „Die Zeit ist nahe". Ähnlich Hebr. 10, 25; Jak. 5, 8.

Mit der apokalyptischen Eschatologie verbinden sich freilich *Motive der alttestamentlichen Geschichtsanschauung*, denn die christliche Gemeinde übernimmt vom Judentum das Alte Testament und weiß sich als das wahre Israel, als das „Israel Gottes" (Gal. 6, 16), das „auserwählte Geschlecht" und das „Eigentumsvolk" (1. Petr. 2, 9), als das Volk der „zwölf Stämme in der Diaspora" (Jak. 1, 1). Abraham ist der Vater der Glaubenden (wie Röm. 4,

1–12, so Jak. 2, 21; 1. Clem. 31, 2; Barnabas 13, 7 u. a.). So weiß sich die christliche Gemeinde als das Ende und die Vollendung der Heilsgeschichte, und manchmal schaut man von da aus rückblickend auf die Geschichte Israels, die nun ihr Ziel erreicht hat. So gibt die Stephanusrede (Apostelg. 7, 2–53) einen Überblick über die Geschichte Israels von Abraham bis Salomo, und zwar nach dem traditionellen alttestamentlichen Schema des Widerstreits zwischen der göttlichen Leitung und dem Widerstreben des Volkes, und so läßt der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus im pisidischen Antiochien einen Überblick geben über die israelitische Geschichte unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Leitung von den durch Gott erwählten „Vätern" bis zu David, woran dann als Ziel dieser Geschichte die Sendung Jesu angeschlossen wird. Auf dieser Geschichtsanschauung beruht auch die Aufzählung der alttestamentlichen Glaubenszeugen als Vorbilder des christlichen Glaubens in Hebr. 11. Die Einheit mit der alttestamentlichen Geschichte findet ihren besonders charakteristischen Ausdruck in der Idee des neuen Bundes. Die Weissagung Jer. 31, 30ff. von dem neuen Bund der Endzeit ist jetzt erfüllt, der neue Bund ist geschlossen durch den Tod Jesu als das stiftende Opfer (1. Kor. 11, 25; 2. Kor. 3, 6ff.; Gal. 4, 24; Hebr. 8, 8ff. usw.).

Man darf sich aber durch solche Aussagen nicht irreführen lassen, als ob sich das Urchristentum als ein echtes geschichtliches Phänomen verstanden hätte und als ob es die Zusammengehörigkeit mit dem Volke Israel als geschichtliche Kontinuität aufgefaßt hätte. Ein genealogischer Zusammenhang des neuen Gottesvolks mit dem alten besteht nicht, oder er ist, soweit er besteht, grundsätzlich gleichgültig. Abraham ist der Vater aller Glaubenden, der heidnischen wie der jüdischen. Die Kontinuität ist nicht eine durch organischen geschichtlichen Zusammenhang gewachsene, sondern sie ist durch das Handeln Gottes geschaffen. Er hat sich ein neues Eigentumsvolk berufen, für das sich alle Verheißungen des Alten Testaments realisieren, ja für

das die Verheißungen ursprünglich gemeint waren. Denn *das Alte Testament* wird zunächst nicht als Urkunde der Geschichte gelesen, sondern *als Offenbarungsbuch*, als Buch der nunmehr erfüllten Weissagung. Jetzt erst erkennt man den in der israelitischen Geschichte und in den Worten des Alten Testaments enthaltenen Sinn; denn jetzt erst ist der göttliche Heilsplan offenbart worden. Er war ein μυστήριον, das nunmehr enthüllt ist. Sein Inhalt ist nicht die göttliche Lenkung der Geschichte Israels, wie die deuteronomistische Geschichtsschreibung sie verstand, so daß aus dem Rückblick auf diese Geschichte das Walten der Gerechtigkeit Gottes abgelesen werden könnte. Vielmehr ist der Inhalt des Geheimnisses das eschatologische Geschehen, das jetzt begonnen hat mit der Menschwerdung Christi, seiner Kreuzigung, Auferstehung und Verherrlichung, das sich weiter vollzieht in der Bekehrung der Heiden und der Konstituierung der Kirche als des Leibes Christi, und das seinen Abschluß finden wird im eschatologischen Endgeschehen.

Der „neue Bund" ist nicht wie der alte das begründende Ereignis einer Volksgeschichte, sondern ein eschatologisches Ereignis; der Tod Jesu, durch den er gestiftet ist, ist kein historisches Ereignis, auf das man zurückblickt wie auf die Geschichte des Mose usw.[1]. *Das neue Gottesvolk, die Kirche*, hat keine Geschichte, sie ist ja die Gemeinde der Endzeit, ein eschatologisches Phänomen. Wie sollte sie eine Geschichte haben, wo doch die Weltzeit abgelaufen ist und das Ende nahe bevorsteht! Das Bewußtsein, die eschatologische Gemeinde zu sein, ist zugleich das Bewußtsein, aus der noch bestehenden Welt ausgegrenzt zu sein. Diese ist ja die Sphäre der Unreinheit und der Sünde; sie ist die Fremde für die Glaubenden, deren Bürgerrecht sich im Himmel befindet (Phil. 3, 20). So hat die christliche Gemeinde,

[1] Vgl. R. Bultmann, Theologie des NT [2] 1954, S. 467, und meinen Aufsatz History and Eschatology in the New Testament. New Testament Studies I (1954), 5–16.

so hat der einzelne Glaubende keine Verantwortung für die noch bestehende Welt und ihre Ordnungen, für die Aufgaben der Gesellschaft und des Staates. Vielmehr stehen die Glaubenden unter der Forderung, sich von der Welt rein zu halten, „ohne Tadel und Makel, als fehllose Kinder Gottes inmitten eines verkehrten und verdrehten Geschlechts", leuchtend „wie die Sterne in der Welt" (Phil. 2, 15). Kein soziales Programm kann hier entwickelt werden, sondern nur eine der Welt gegenüber negative Ethik der Heiligung, das heißt wesentlich der Enthaltsamkeit. In diesem Sinne behalten die ethischen Gebote des Alten Testaments ihre Geltung, aber auch Forderungen der stoischen Ethik, soweit sie die Haltung des Individuums betreffen, werden aufgenommen. Auch die spezifisch christliche Forderung der Liebe ist insofern negativ, als sie die Selbstlosigkeit fordert, aber nicht konkrete Ziele des Tuns angibt, kein Programm der Gestaltung des Gemeinschaftslebens entwirft. Es ist begreiflich, daß schon früh hier und dort das Ideal der Askese eindringt.

Alles das bedeutet: Im Urchristentum ist *die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden.* Die urchristliche Gemeinde versteht sich nicht als geschichtliches, sondern als eschatologisches Phänomen. Sie gehört schon nicht mehr zu dieser Welt, sondern zu dem kommenden geschichtslosen Äon, der im Anbrechen ist. Es ist die Frage, wie lange dieses Bewußtsein bestehen konnte, wie lange die Erwartung des drohenden Weltendes unerschüttert bleiben konnte.

Bald macht es sich ja geltend, daß die erwartete Parusie des Menschensohnes ausbleibt, und bald erwachen Enttäuschung und Zweifel. Daher denn die sich mehrenden Mahnungen, nicht müde zu werden, geduldig zu warten (Jak. 9, 7ff.; Hebr. 10, 36ff. usw.), daher die Bekämpfung des ausgesprochenen Zweifels, der sich 2. Petr. 3, 4 zu Worte meldet: „Wo bleibt die Verheißung seiner Ankunft? Denn seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es seit Anfang der Welt gewesen ist." Die Antwort

lautet hier, daß Gott andere Zeitmaßstäbe hat als die Menschen; vor ihm sind tausend Jahre wie ein Tag; ferner sei zu bedenken, daß Gott langmütig ist und auf die Bekehrung der Menschen wartet (vgl. 1. Clem. 23, 3–5; 2. Clem. 11 u. 12). Sonst wird auch einfach auf den verborgenen Ratschluß Gottes hingewiesen: Niemand kennt den Tag und die Stunde, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater (Mark. 13, 32; vgl. Acta 1, 7; 2. Clem. 12). Aber mit solchen Antworten konnte das Problem auf die Dauer nicht gelöst werden.

IV

Das Problem der Eschatologie A

Die Historisierung und die Neutralisierung der Eschatologie im Urchristentum

1. Das Problem der Eschatologie erwuchs daraus, daß *das erwartete Ende der Welt nicht eintrat*, daß der Menschensohn nicht auf den Wolken des Himmels erschien, daß die Geschichte weiterlief und daß sich auch die eschatologische Gemeinde der Tatsache nicht entziehen konnte, eine historische Größe zu werden, daß der christliche Glaube sich in der Welt als eine neue Religion darstellte.

Man kann sich das an zwei Tatsachen klarmachen: a) an der Geschichtsschreibung des Verfassers des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte, b) an der Bedeutung, die die Tradition in der christlichen Gemeinde gewinnt.

a) Während Markus und Matthäus nicht als Historiker, sondern als Verkündiger und Lehrer schreiben, will Lukas in seinem Evangelium das Leben Jesu als Historiker darstellen. Er versichert selbst im Proömium zu seinem Evangelium, daß er als gewissenhafter Historiker sich um zuverlässige Quellen bemüht habe, und in seiner Darstellung gibt er nicht nur eine bessere Verknüpfung der Ereignisse, als er sie bei Markus fand, sondern stellt auch seine Erzählung in den Zusammenhang der Weltgeschichte, z. B. durch die Datierung der Geburt Jesu (2, 1–3) und des Auftretens des Täufers (3, 1ff.). Der Geschichte Jesu läßt er dann in der Apostelgeschichte eine Geschichte der Urgemeinde, der Anfänge der Mission und der paulinischen

Missionsreisen bis zur römischen Gefangenschaft folgen. An einer solchen Darstellung hätte die älteste Gemeinde in ihrem eschatologischen Bewußtsein gar kein Interesse gehabt. Daß Lukas in der Apostelgeschichte dem Vorbild antiker Historiker folgte, indem er dem Petrus und Paulus an Höhepunkten der Erzählung Reden in den Mund legte, die den Sinn des Geschehens zum Ausdruck bringen, sei nur kurz erwähnt[1].

b) Welche Bedeutung *die Tradition* in der christlichen Gemeinde gewinnen mußte mit dem Hinschwinden der Augenzeugen der Geschichte Jesu und der ersten Generation, zeigt der schon bei Paulus begegnende Sprachgebrauch παραδιδόναι - παραλαμβάνειν und zeigen erst recht die Pastoralbriefe, die für die Tradition der Lehre den Terminus παραθήκη-depositum haben (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 12–14; vgl. 2, 2). Die Pastoralbriefe haben an der Zuverlässigkeit der diese Tradition weitergebenden Gemeindeleiter das größte Interesse, wie denn die Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes zu einem wesentlichen Teil in der Notwendigkeit begründet ist, die Sicherheit der Tradition zu wahren[2].

Aus der Tatsache, daß die Gemeinde nicht durch völkische oder gesellschaftliche Motive konstituiert wird, sondern durch das die Einzelnen zur Gemeinde berufende Wort, folgt, daß die Tradition in erster Linie eine solche der Lehre sein muß. Die Lehre sagt, was der Inhalt des Glaubens ist. So kann die Lehre z. B. als das von Anfang überlieferte Wort (Polykarp an die Philipper 7, 2) oder als der ein für allemal den Heiligen überlieferte Glaube (Judas 3) bezeichnet werden; ebenso auch als das überlieferte heilige Gebot, wobei zugleich an die Tradition ethischer Gebote mitgedacht sein mag, wie sie in Didache 1–5 oder Barnabas 19 zusammengestellt ist. Dazu kommt dann die Tradition liturgischer Formeln und Bräuche (Didache 7–15), die

[1] Vgl. Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Stud. z. Theol. des Lukas 1954; Martin Dibelius, Aufs. z. Apostelgesch. 1953.

[2] Vgl. R. Bultmann, Theol. d. NT., S. 451, 453f.

sich, sofern die liturgischen Formeln Zusammenfassungen der Lehrüberlieferung sind, zum Teil mit dieser deckt. Vielfach liegt der nachpaulinischen Literatur solches Traditionsgut, auf das ja auch schon Paulus selbst gelegentlich Bezug nimmt, zugrunde (Kol., Eph., Pastoralbriefe, 1. Clem., Ignatius usw.).

Wie aber findet sich nun die zu einer weltgeschichtlichen Größe werdende Kirche mit der *Eschatologie* und mit dem *Problem der ausgebliebenen Parusie* ab? Diese Frage bedeutet zugleich: wie versteht sie die Geschichte und das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie? Die Lösung des Problems ist in einem neuen Verständnis der Eschatologie gegeben, das bei Paulus zum erstenmal erscheint und von Johannes radikal durchgeführt worden ist.

2. Auch *die Geschichtsanschauung des Paulus* ist ganz von der Eschatologie bestimmt. Er blickt auf die Geschichte Israels nicht zurück als auf die Volksgeschichte mit ihrem Wechsel von göttlicher Gnade und Widerspenstigkeit des Volkes, von Sünde und Strafe, Buße und Vergebung. Vielmehr ist die Geschichte Israels für ihn eine Einheit als eine einheitliche Geschichte der Sünde. Durch Adam kam die Sünde in die Welt, durch das Gesetz des Mose wurde sie zu ihrer vollen Entfaltung gebracht (Gal. 3, 19; Röm. 5, 20). Die Geschichte, auf die Paulus zurückblickt, ist keineswegs die Geschichte Israels, also Volksgeschichte, sondern die Geschichte der Menschheit. Denn Juden wie Heiden sind Sünder, sind dem Zorn Gottes verfallen, und die ganze Welt muß vor Gott als schuldig dastehen (Röm. 3, 19). Das Ende dieser Geschichte kann natürlich nicht aus der geschichtlichen Entwicklung als ihr Ergebnis herauswachsen, sondern es kann nur der Abbruch sein, das Ende, das Gott setzt. Aber sub specie Dei ist dieses Ende insofern doch das Ziel der Geschichte, als es nach Paulus die Gnade Gottes ist, die das Ende setzt, und als die Gnade gerade da wirksam werden soll und kann, wo die Sünde wirksam geworden ist (Röm. 5, 15ff., bes. V. 20ff.; vgl. Gal. 3,

19–22). Insofern weiß Paulus von einem *Sinn der Geschichte*, der ihr aber nicht eigen ist, ihr nicht innewohnt, sofern sie in sich betrachtet wird, der nicht in sinnvollen Gehalten geschichtlicher Taten und Entwicklungen besteht und durch geschichtsphilosophische Betrachtung erkannt werden kann, sondern der ihr von Gott gegeben ist, da Gott paradoxerweise der Geschichte der sündigen Menschheit den Sinn gibt, die sachgemäße Vorbereitung auf die Gnade Gottes zu sein. Daß Paulus sein Geschichtsbild nicht von der Geschichte Israels gewonnen hat, wie sie das Alte Testament erzählt, ist klar. Es ist insofern *das Geschichtsbild der Apokalyptik*, als nach Paulus die vergangene Geschichte die Geschichte der Menschheit ist und als sie eine durch die Sünde bestimmte Geschichte ist, der von Gott ihr Ende gesetzt wird. Die Vergangenheit ist der alte Äon, der unter dem Teufel als seinem Gott steht (2. Kor. 4, 4), der noch eine kurze Weile dauert bis zu dem Tage der Parusie Christi, der Auferstehung der Toten, dem Gericht und der endgültigen Aufrichtung der Herrschaft Gottes (1. Kor. 15, 25–28).

Aber das apokalyptische Geschichtsbild ist entscheidend dadurch *modifiziert*, daß für Paulus die Vergangenheit eine positive Bedeutung für die Zukunft hat, daß die Geschichte der Menschheit unter der Sünde und dem Gesetz sub specie Dei eine sinnvolle ist. Mit anderen Worten: Paulus hat das Geschichtsbild der Apokalyptik *von seiner Anthropologie her interpretiert:* Die Tatsache, daß der Mensch nur von der Gnade Gottes leben kann, daß Gnade als Gnade nur von dem Menschen empfangen wird, der vor Gott zunichte geworden ist, und daß die Sünde, in der der Mensch verloren ist, die Voraussetzung für den Empfang der Gnade ist, – diese Tatsache findet in dem eigentümlichen Geschichtsbild des Paulus ihren Ausdruck. Das zwischen Adam und Christus hereingekommene Gesetz soll die Sünde zu ihrem Vollmaß bringen, damit die Gnade mächtig werden kann (Röm. 5 20f.). So hat die Sünde eine positive Bedeutung. Ein Symptom dafür, daß das Geschichtsbild von der Anthropologie her ge-

wonnen ist, daß die Geschichte der Menschheit für Paulus eigentlich die Geschichte des Menschen ist, ist es, daß Paulus den Gang der Geschichte von Adam über Moses bis Christus in der Form des „Ich" beschreiben kann (Röm. 7, 7–25a).

Daß Paulus durch seine Geschichtsanschauung in eine Schwierigkeit gerät gegenüber der Frage nach der Erfüllung der Verheißungen, die ja dem Volk Israel gegeben sind, und daß er mit dieser Schwierigkeit Röm. 9–11 ringt, brauche ich hier nur anzudeuten. Für unseren Zusammenhang ist aber wichtig, daß Paulus ebenso wie das Geschichtsbild der Apokalyptik so auch ihre *Eschatologie entscheidend modifiziert.* Natürlich kann er die eschatologische Vollendung nicht als die Vollendung der Volksgeschichte verstehen, auch nicht in der Erweiterung, in der sie schon bei Deuterojesaja und in manchen späteren jüdischen Hoffnungsbildern verstanden wurde, daß nämlich das Heil Israels zugleich das Heil aller Völker ist, die mit Israel zu einer gewissen Einheit gelangen. Vielmehr ist auch seine *Vorstellung vom eschatologischen Heil* durch seine Anthropologie bestimmt.

Er gibt zwar das apokalyptische Zukunftsbild von der Auferstehung der Toten, vom Gericht, von der Herrlichkeit, mit der die Glaubenden und Gerechtfertigten einst belohnt werden sollen, nicht preis. Aber das eigentliche Heil ist die Gerechtigkeit und mit ihr die Freiheit. Die Gottesherrschaft ist Gerechtigkeit und Heil und Freude im Heiligen Geist (Röm. 14, 17). Das bedeutet aber: *die Vorstellung vom Heil ist am Individuum orientiert.* Und dieses Heil ist auch *schon Gegenwart.* Der Glaubende, der die Taufe empfangen hat, ist „in Christus", und nun gilt: „Ist jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf" (2. Kor. 5, 17); es gilt für ihn: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden" (ebendort). Der neue Äon ist schon Wirklichkeit geworden, denn: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn" (Gal. 4, 4). Die Zeit des Heils, die Jesaja geweissagt hatte, ist Gegenwart: „Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils" (2. Kor. 6, 2).

Die von der jüdischen Sehnsucht erhoffte eschatologische Gabe des Geistes ist den Glaubenden schon geschenkt worden, so daß sie jetzt schon Kinder Gottes, aus Sklaven Freie, geworden sind (Gal. 4, 6f.).

Gewiß heißt die Gabe des Geistes auch Erstlingsgabe (Röm. 8, 23), Unterpfand (2. Kor. 1, 22; 5, 5), und der Glaube ist insofern ein Vorläufiges, als es vom Leben im Glauben zum Leben im Schauen kommen soll. Dem Schauen wie durch einen Spiegel in einer Rätselgestalt soll ein Schauen von Angesicht zu Angesicht folgen (2. Kor. 5, 7; 1. Kor. 13, 12). Aber erstens ist diese Hoffnung auch am Individuum orientiert, und der Blick fällt nicht mehr auf die Volks- und Weltgeschichte, er ist nicht ein Blick in eine neue Geschichte; denn die Geschichte hat ihr Ende erreicht, weil Christus das Ende des Gesetzes ist (Röm. 10, 4). Und zweitens ist für den Glaubenden, der „in Christus" ist, das Entscheidende schon geschehen. Weder Leben noch Tod noch alle feindlichen Gewalten können uns von der Liebe Gottes in Christus scheiden (Röm. 8, 35–39), denn im Leben wie im Sterben gehören wir dem Herrn (Röm. 14, 7–9). Schon jetzt ist der Glaubende frei und ein Herr über alles Schicksal:

„Denn alles ist Euer ...
Es sei Welt oder Leben oder Tod,
Es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges,
Alles ist Euer,
Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes"
(1. Kor. 3, 21–23).

Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden, und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: *Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins*, das heißt die Geschichte, die jeder Mensch erfährt oder erfahren kann und in der er erst sein Wesen gewinnt.

Die Geschichte des Menschen kommt zustande durch die Begegnungen, die ein Mensch erfährt, Begegnungen des Schicksals

wie Begegnungen von Personen, und durch die Entscheidungen, die er ihnen gegenüber fällt. In diesen Entscheidungen wird der Mensch erst er selbst, während das Leben des Tieres nicht durch Entscheidungen geht, sondern immer bleibt, was es ein für allemal durch die Natur ist. Das einzelne Tier ist nur ein Exemplar seiner Gattung, während der einzelne Mensch Individuum, Person ist bzw. sein kann und soll. So steht das Leben des Menschen immer vor ihm, und in seinen Entscheidungen wird es zu einem verfehlten oder zu einem eigentlichen, erfüllten. In seinen Entscheidungen wählt er im Grunde nicht je dies oder das, sondern sich selbst als den, der er eigentlich sein soll und will, oder als einen, der sein eigentliches Leben verfehlt. Paulus sieht das Leben des Menschen als ein Leben vor Gott. Das eigentliche, erfüllte Leben ist das von Gott bestätigte, das verfehlte das von Gott verworfene Leben.

Rein formal gesehen ist der Mensch in seinen Entscheidungen frei. Jede Begegnung versetzt ihn in eine neue Situation, deren Ruf ihn gleichsam als Freien beansprucht. Es ist die Frage, ob der Mensch diesen Ruf hört, ob er ihn hören kann, diesen Ruf, er selbst zu sein. Denn zur Geschichtlichkeit des Menschen gehört es, daß er sich durch seine Entscheidungen sein Wesen schafft, das heißt aber auch, daß er in jede neue Situation hineinkommt als der Alte, der er durch seine bisherigen Entscheidungen geworden ist, so daß seine künftigen Entscheidungen immer schon durch seine früheren determiniert sind.

Soll er wirklich frei sein, so muß er also auch von seiner eigenen Vergangenheit frei sein. Für Paulus, der diesen Sachverhalt sub specie Dei sieht, bedeutet das: Der Ruf, der je aus der Situation an den Menschen ergeht, ist der Ruf Gottes. Und Paulus ist überzeugt, daß der Mensch von seiner Vergangenheit nicht frei werden kann, ja daß er nicht frei sein will, sondern der bleiben will, der er ist. Darin eben besteht das Wesen der Sünde.

Diese Überzeugung des Paulus kommt zum Ausdruck in seinem *Kampf gegen das Gesetz als Heilsweg*, gegen die Meinung, daß

der Mensch durch die Erfüllung der vom Gesetz vorgeschriebenen Werke sein eigentliches Leben gewinnen kann. Denn diese jüdische Gesetzlichkeit verschließt sich gerade gegen den Entscheidungscharakter des Lebens und verkennt, daß der Mensch immer erst der werden soll, der er sein kann und soll. Der Gesetzesfromme meint im Grunde immer schon der zu sein, der er sein soll, denn er hat alle Entscheidungen vorweggenommen durch die eine Entscheidung: Dem Gesetz gehorsam zu sein, durch dessen Gebote ihm alle einzelnen Entscheidungen, die die jeweilige Situation fordert, abgenommen sind. Er sieht also nicht, daß er in jeder neuen Situation immer als er selbst in Frage gestellt ist, daß nicht dies oder das von ihm gefordert ist, sondern daß er selbst der Geforderte ist. Er sieht nicht, daß sein Gehorsam gegen Gott immer nur als neuer, in der Entscheidung, echter Gehorsam ist. Im echten Gehorsam glaubt er schon zu stehen, ihn meint er durch die Erfüllung der einzelnen Gesetzesgebote, die gar keine Entscheidung verlangen, zu beweisen und sich so vor Gott rühmen zu können. Es ist klar, daß Paulus die typisch jüdische Haltung im Auge hat, ohne darauf zu reflektieren, daß es Ausnahmen oder Modifikationen geben mag. Sein Bild des Juden ist sozusagen sein eigenes Bild vor seiner Bekehrung (vgl. Phil. 3, 4ff.).

Die Einsicht, die der Paulinischen Polemik gegen das Gesetz als Heilsweg zugrunde liegt, kommt aber noch deutlicher zutage in der Weise, wie Paulus *die christliche Existenz* beschreibt. Diese ist das Leben in der Freiheit, zu der der Mensch durch die in Christus erschienene Gnade befreit ist. Er ist befreit von seiner Vergangenheit, von seiner Sünde, von sich selbst als dem alten Menschen (vgl. Röm. 6, 6); er ist befreit zum echten geschichtlichen Leben, das heißt zur selbständig-verantwortungsvollen Entscheidung je in den Begegnungen des Lebens.

Das zeigt sich einmal darin, daß sich die Forderungen Gottes zusammenfassen in dem *Gebot der Liebe* (Röm. 13, 8–10; Gal. 5, 14), das heißt in einem Gebot, das keine bestimmten formu-

lierten Sätze enthält und also eigentlich nur negativ beschrieben werden kann (1. Kor. 13, 4–7). Und wenn Paulus die Liebe beschreibt: „Die Liebe ist langmütig und gütig . . ., sie erträgt alles . . .", so ist deutlich, daß die Forderungen der Liebe immer je in den Situationen der Begegnung mit den anderen erwachsen und daß ihre Erfassung jeweils in der Entscheidung des Augenblicks gründet.

Die vom Gesetz Befreiten werden gemahnt: „Wandelt euch um durch Erneuerung des Geistes, damit ihr zu beurteilen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene" (Röm. 12, 2). Für die Philipper bittet Paulus: „Daß eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und allem Verständnis, damit ihr zu beurteilen vermögt, was recht und was unrecht ist" (Phil. 1, 9f.). Wie wenig das christliche Leben durch feste Vorschriften normiert ist, so daß also jede Situation ihre Forderung in sich birgt, die in der Entscheidung erfaßt werden muß, zeigt einerseits Phil. 4, 12f.: „Ich weiß in Niedrigkeit zu leben, ich weiß auch Überfluß zu haben; in alles und jedes bin ich eingeweiht, sowohl satt zu sein als zu hungern, sowohl Überfluß zu haben als Mangel zu leiden"; andererseits 1. Kor. 9, 20–22: „Den Juden wurde ich wie ein Jude . . ., denen, die unter dem Gesetz stehen, als ob ich unter dem Gesetz stände, obwohl ich nicht unter dem Gesetz stehe . . .; denen, die ohne Gesetz sind, als ob ich ohne Gesetz wäre, obwohl ich nicht ohne Gottes Gesetz bin, sondern dem Gesetz Christi unterworfen bin . . .; den Schwachen wurde ich ein Schwacher . . ., Allen bin ich alles geworden, damit ich auf alle Weise Einige rette." Die gleiche Freiheit der verantwortlichen Entscheidung zeigt das Wort: „Über alles bin ich Herr, aber nicht alles ist heilsam; über alles bin ich Herr, aber ich soll nichts über mich Herr werden lassen" (1. Kor. 6, 12), und ebenso die Behandlung der Frage des Götzenopferfleisches (1. Kor. 8,1–13; 10, 23–31). Wie die Mahnung: „Alles tut zur Ehre Gottes" (1. Kor. 10, 31) jeweils zu erfüllen ist, kann nur jeweils Sache der Entscheidung sein.

Die echte Geschichtlichkeit des christlichen Lebens zeigt sich aber auch darin, daß es *ein ständiges Unterwegs* ist zwischen dem „Nicht mehr" und „Noch nicht". Als der von Christus Ergriffene strebt Paulus nach dem zu ergreifenden Ziel (Phil. 3, 12–14). Das christliche Leben ist also kein statisches, sondern ein dynamisches, eine stets neue Überwindung der Bindung an das Fleisch in der Kraft des Geistes (Gal. 5, 17; Röm. 8, 12ff.). Der Indikativ des christlichen Seins begründet gerade den Imperativ, unter dem das Leben des Glaubenden steht. Diese Dialektik zwischen Indikativ und Imperativ beschreibt wie das kurze Schlagwort 1. Kor. 6, 12 so die Mahnung Röm. 6, 12–23. Daß der Glaubende nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade steht, begründet die Mahnung: „Stellt euch Gott zum Dienst als solche, die aus Toten Lebende sind." Oder Gal. 5, 25: „Wenn wir nun im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln."

Ich lasse die Frage dahingestellt, wie weit Paulus in seiner Auffassung von der Geschichtlichkeit des gläubigen Lebens, in seiner Entfaltung der Dialektik des christlichen Seins Gedanken explizit zum Ausdruck bringt, die implizit in der Verkündigung Jesu enthalten sind. Jedenfalls hat er sie explizit entwickelt, und damit ist bei ihm die Lösung des Problems von Geschichte und Eschatologie gegeben, wie es durch das Ausbleiben der Eschatologie gestellt wurde.

3. Das Verständnis der Eschatologie als gegenwärtigen Geschehens hat radikaler als Paulus *Johannes* durchgeführt dadurch, daß er auf die apokalyptische Zukunftseschatologie, die Paulus noch festhält, verzichtete.

Für Johannes ist *die Totenauferstehung und das Gericht Gegenwart geworden mit dem Kommen Jesu.* Er formuliert diese These offenbar in Antithese zur traditionellen apokalyptischen Eschatologie, wenn er ausdrücklich sagt:

„Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist,

und daß die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht" (3, 19).

Er interpretiert die *Κρίσις* bzw. das *Κρίμα*, indem er, mit dem Doppelsinn der Wörter spielend, die *Κρίσις* als die Scheidung versteht, die sich beim Hören der Worte Jesu vollzieht und die als solche das Gericht ist:

„Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen,
damit die Nichtsehenden sehend werden
und die Sehenden blind werden"
(9, 39).

„Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben,
wer dem Sohne nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen,
sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm"
(3, 36).

Der Glaubende ist schon durch das Gericht gegangen, der Ungläubige ist schon gerichtet (Joh. 3, 18). Der Glaubende ist schon auferstanden:

„Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat,
hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht,
sondern er ist aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten . . .
Es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da,
daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden,
und die sie hören, leben werden"
(Joh. 5, 24 f.)[1].

Besonders deutlich ist das Verfahren des Evangelisten in Kapitel 11, 23–26, wo in dem Dialog zwischen Jesus und Martha die traditionelle Auferstehungsvorstellung ausdrücklich korrigiert wird. Jesus versichert der um den gestorbenen Bruder

[1] Wenn es gleich darauf heißt: „Die Stunde kommt, in welcher alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und hervorgehen werden, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die das Böse verübt haben, zur Auferstehung des Gerichts" (5, 28 f.), so ist das sichtlich eine sekundäre Korrektur der kirchlichen Redaktion des Evangeliums, die die traditionelle Eschatologie wieder einführen will, die der Verfasser doch 3, 19; 5, 24 ausdrücklich korrigiert hat.

trauernden Martha: „Dein Bruder wird auferstehen." Sie versteht es in dem traditionellen Sinne: „Ich weiß, daß er auferstehen wird in der Auferstehung am Jüngsten Tage." Jesu Worte bringen die Korrektur:

„Ich bin die Auferstehung und das Leben,
wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch stirbt,
und jeder, der da lebt und an mich glaubt,
wird wahrlich in Ewigkeit nicht sterben."

Wie für Paulus so ist für Johannes *das Sein des Glaubenden*, der aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten ist, nicht ein statischer Zustand, sondern die Bewegtheit des geschichtlichen Lebens in der Dialektik von Indikativ und Imperativ. Was der Glaubende ist, das muß er werden, und was er werden soll, das ist er schon in der Freiheit, zu der er durch den Glauben befreit ist, einer Freiheit, die sich im Gehorsam erweist. So sagt die Weinstockrede, daß das Fruchtbringen der Rebe die Bedingung für das Bleiben am Weinstock ist, daß aber ebenso das Bleiben am Weinstock die Bedingung für das Fruchtbringen ist (15, 2–4). Diese Dialektik von Indikativ und Imperativ wird von Johannes vor allem dargestellt am *Verhältnis von Glauben und Liebe*. Der Glaube empfängt den Dienst Jesu, und in der Liebe wird der empfangene Dienst weitergegeben (13, 4–20; vgl. Kap. 15). „Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, sind wir auch verpflichtet, einander zu lieben . . . Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt" (1. Joh. 4, 11–19). „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergeschritten sind, denn wir lieben die Brüder" (1. Joh. 3, 14).

In einer bestimmten Frage hat Johannes die Dialektik des christlichen Lebens zum Ausdruck gebracht, die Paulus noch nicht in den Blick gefaßt hat. Es ist die Dialektik von *Freiheit von der Sünde* und Notwendigkeit des ständigen *Sündenbekenntnisses* bzw. der ständigen Vergebung. Einerseits heißt es, daß jeder, der aus Gott gezeugt ist, und das ist der Glaubende, nicht sündigt

(1. Joh. 3,9), andererseits sagt Johannes: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns, und die Wahrheit ist nicht in uns." „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt" (1. Joh. 1, 8 u. 9).

Auch Johannes blickt auf eine *künftige Vollendung des jetzigen Lebens des Glaubenden* hinaus, freilich nicht wie Paulus im Sinne der apokalyptischen Eschatologie auf eine kosmische Katastrophe, auf die Auferstehung der Toten und das Weltgericht. Wie der Glaubende schon durch das Gericht gegangen ist und der Ungläubige schon gerichtet ist, so heißt es Joh. 12, 31: „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden." Und nach 16, 11 wird der Geist die Glaubenden zu der Erkenntnis des wahren Sinnes des Gerichtes führen, nämlich daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist. Der Ausblick auf die Vollendung bezieht sich bei Johannes vielmehr auf die Zukunft des einzelnen Glaubenden nach dem Ende seines irdischen Lebens, und Johannes redet hier in der Vorstellungsweise der gnostischen Eschatologie. Die traditionelle Vorstellung von der Parusie ist umgedeutet; Jesus verheißt den Seinen, daß er kommen wird, sie zu sich zu holen in eine der zahlreichen himmlischen Wohnungen (Joh. 14, 2f.). Er bittet im sog. hohenpriesterlichen Gebet, daß seine Jünger in der himmlischen Herrlichkeit, zu der er erhöht werden wird, bei ihm sein und seine Herrlichkeit schauen dürfen (17, 24).

Für Paulus und für Johannes ist also die jetzige, hiesige Zeit eine *Zwischenzeit* zwischen dem Kommen (bzw. der Auferstehung oder Erhöhung) Christi und der Vollendung, für Paulus dem Ende der Welt, für Johannes, der vom Ende der Welt nicht redet, dem Ende des irdischen Lebens der Glaubenden. Für beide ist aber wesentlich, daß diese Zwischenzeit nicht nur eine chronologische Bestimmung ist, sondern daß sie das Sein der Glaubenden sachlich, seinem Wesen nach, charakterisiert, nämlich als das dialektische Sein des „Nicht mehr" und „Noch nicht". Die Glaubenden sind schon der Welt entnommen, und ihr Sein ist ein

eschatologisches Sein, und doch leben sie noch in der Welt, „und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden" (1. Joh. 3, 2).

Es ist nun die Frage, *ob dieses Verständnis der Zwischenzeit durchgehalten wird*, das heißt ob das paulinische und johanneische Verhältnis von Geschichte und Eschatologie festgehalten werden konnte. Das ist nicht der Fall. Es klingt zwar in der deuteropaulinischen Literatur, besonders im Kolosser- und Epheserbrief wie im 1. Petrusbrief, noch nach und in anderer Weise auch bei Ignatius. Im Durchschnitt aber wird mehr und mehr *die Zwischenzeit nur im chronologischen Sinn verstanden.* Es wird nämlich die Taufe begriffen als die Sündenvergebung nicht mehr in dem paulinischen Sinn, daß nämlich in ihr der alte Mensch in den Tod gegeben und so von seiner Vergangenheit als der ihn determinierenden Macht der Sünde befreit ist, sondern als der Erlaß der vor der Taufe begangenen einzelnen Sünden, als der Erlaß der in der Vergangenheit kontrahierten Schuld. Der Glaubende hat sich vor ferneren Sünden zu hüten; denn das Gericht steht bevor, und es wird nach den Werken ergehen. Der Glaubende steht unter dem Imperativ, aber dieser steht nicht mehr in dialektischem Verhältnis zum Indikativ, so daß unter dem Imperativ stehen zugleich heißt: unter der Gnade stehen. Der Gehorsam ist nicht die selbstverständliche Frucht des geschenkten Heils, der Rechtfertigung und Freiheit, sondern eine Leistung, die des künftigen Heils versichern soll. Wohl wird auch von der Gegenwart des durch Christus gebrachten Heils geredet; aber die Anschauung vom Heil ist verkürzt. Im Grunde besteht es darin, daß durch die Vergebung der früheren Sünden in der Taufe nun ein neuer Anfang, eine neue Chance, geschenkt ist, daß der Mensch jetzt die Möglichkeit hat, durch Gehorsam gegen die Gebote die Bedingung für den Erwerb des künftigen Heils zu erfüllen und die guten Werke zu leisten, von denen es abhängt, ob der Christ im Gericht freigesprochen wird. Der Mensch ist im Grunde wieder auf seine eigene Kraft gestellt, und so dringen der Perfektionismus und das Ideal der Heiligkeit

als einer persönlichen Qualität ein und damit die Askese und andererseits ein statutarischer Moralismus. Symptomatisch ist es, daß die paulinische Antithese von Glaube und Werken allmählich verlorengeht und der Glaubensbegriff seine Kraft verliert und daß sich der Begriff der Freiheit kaum mehr findet.

4. Wie wird unter diesen Umständen das Problem des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichte gelöst? Wie ist es überhaupt zu verstehen, daß die werdende Kirche *die Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie* überstand?

Darauf ist zunächst zu antworten, daß die Enttäuschung nicht ein plötzliches und überall zugleich einsetzendes Faktum war. Nie war ja die Zwischenzeit als die Zeit einer bestimmten Anzahl von Monaten oder Jahren berechnet worden wie einst in der jüdischen Apokalyptik und später manchmal in der Kirchengeschichte, nie war die Parusie auf ein bestimmtes Datum festgelegt worden, so daß, nachdem dieses Datum verstrichen war, eine allgemeine Enttäuschung Platz gegriffen hätte. Daß Gott in seiner Machtvollkommenheit den Tag festgesetzt hat, den niemand kennt (Mark. 13, 32; Apostelgesch. 1, 7), stand fest, und damit konnten hier und dort erwachende Enttäuschung und Zweifel beruhigt werden. In der Tat gewöhnte man sich an das Warten, und wenn in Situationen der Bedrückung oder Verfolgung die Erwartung des nahen Endes der Welt und die Hoffnung darauf leidenschaftlich aufflammten (Joh.-Apokalypse, 1. Petrus), so zeigen doch z. B. die Pastoralbriefe, daß die Christen allmählich in eine bürgerlich-christliche Lebensweise hineinglitten, und gerade die hier und dort erklingenden Mahnungen zum geduldigen Warten und zur Wachsamkeit beweisen indirekt das gleiche, besonders die an die römische Gemeinde gerichteten Mahnungen des Hermas in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Nie ist aber die Eschatologie preisgegeben worden; es wurde nur das erwartete Ende der Welt, die Erfüllung der Hoffnung, die eschatologische Vollendung, immer mehr in unbestimmte

Zeit hinausgeschoben. Daß sie nicht einfach preisgegeben wurde, ist darin begründet, daß mit ihrer Preisgabe ja die ganze urchristliche Tradition hätte aufgegeben werden müssen. Die Verkündigung Jesu, die Predigt des Paulus waren ja eschatologische Botschaft gewesen. Dazu hatte die Gemeinde das Alte Testament übernommen und hätte mit der Eschatologie auch dieses preisgeben müssen.

Es ist charakteristisch, daß dort, wo die traditionelle Eschatologie wirklich aufgegeben wird, nämlich in der christlichen Gnosis, auch das Alte Testament aufgegeben wird, und daß hier die Verkündigung Jesu umgedeutet werden muß. Ja, auch in Johannes, wo die traditionelle Eschatologie umgedeutet wird, ist die Berufung auf das Alte Testament sehr stark reduziert, und auch hier wird die eschatologische Predigt Jesu umgedeutet. Diesen Weg ging die Kirche nicht, und sie hat das für ihre Anschauung gefährliche Johannes-Evangelium nur rezipiert, indem sie es redigierte und Sätze der traditionellen Eschatologie einfügte.

Der Grund dafür, daß die Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie keine Erschütterung war und keine weiteren Folgen hatte, als daß die Zeit des Endes der Welt in unbestimmte Ferne hinausgeschoben wurde, ist jedoch nicht nur der, daß man sich allmählich an das Warten gewöhnte. Es kommt ein tieferer Grund hinzu: Die traditionelle Eschatologie verlor an Interesse infolge des sich entwickelnden *Sakramentalismus*. Mit ihm ist ein Doppeltes gegeben: 1. Das Interesse des Glaubenden richtet sich viel weniger auf die universale Eschatologie, das Schicksal der Welt, als auf das individuelle Seelenheil, die Unsterblichkeit, die durch das Sakrament garantiert wird. 2. Die Kräfte des Jenseits, die dereinst der diesseitigen Welt ein Ende machen und alles Böse vertilgen werden, sind schon gegenwärtig wirksam in den von der Kirche verwalteten Sakramenten.

Diese Entwicklung war damit gegeben, daß das junge Christentum, sobald es sich in der hellenistischen Welt aus-

breitete, mehr und mehr *aus einer eschatologischen Gemeinde zu einer Kultgemeinde* wurde. Wilhelm Bousset hat einst diese Entwicklung an der Geschichte der Christologie aufgezeigt: Die Gestalt des Menschensohnes, dessen Kommen die Urgemeinde erwartete, wird in den hellenistischen Gemeinden zum Kyrios, der im Kultus von der feiernden Gemeinde verehrt wird und sich als gegenwärtig erweist durch die im Kult sich ereignenden pneumatischen Phänomene. Die Streitfrage, ob Jesus in der Urgemeinde schon als „Herr" bezeichnet und angerufen worden ist, oder ob der Titel des Kyrios, wie Bousset meines Erachtens mit Recht meint, ihm erst im hellenistischen Christentum beigelegt wurde, mag hier auf sich beruhen. Jedenfalls ist sicher, daß im hellenistischen Christentum der Titel Menschensohn bald verschwindet und der Titel Kyrios zum beherrschenden wird. Und wenn mit dem Titel Menschensohn auch nicht die Erwartung der Parusie Christi verschwand, so ist doch die charakteristische Bedeutung Christi die des in der feiernden Gemeinde gegenwärtigen Kyrios. Hier haben die schnell entstehenden liturgischen Aussagen und Lieder, die ihn und sein Werk preisen, ihren Sitz.

Indem Christus im Kult gegenwärtig ist, ist das Heil in gewisser Weise gegenwärtig. Diese *Gegenwärtigkeit* ist nicht, wie bei Paulus und Johannes, verstanden als eine in der eschatologischen Existenz der Glaubenden schon wirksame, wie denn das Paulinische „in Christus" mehr und mehr verschwindet und das Johanneische „Ihr in mir, ich in euch" keine Nachwirkung hat. Das Verhältnis der Gegenwart zur Zukunft der Glaubenden ist daher nicht mehr dialektisch verstanden. Vielmehr ist die Gegenwärtigkeit des Heils eine ganz reale, und ihr Verhältnis zur Zukunft besteht darin, daß sie eine vorläufige Antizipierung der Zukunft ist.

Zum Kultus gehört *die Predigt* des Wortes der Wahrheit (Kol. 1, 5; Eph. 1, 13), das Evangelium des Heils (Eph. 1, 13), das das Geheimnis Gottes offenbart hat (Kol. 1, 25ff.; Kol. 4, 3;

Eph. 3, 1ff.; Eph. 6, 19), und durch das der Tod vernichtet, Leben und Unvergänglichkeit aber ans Licht gebracht sind (2. Tim. 1, 10; Tit. 1, 3 usw.). Es hat der Gemeinde Erkenntnis, Weisheit, Verstand gebracht. In diesem Wort und in dem, was es an Wissen schenkt, ist also das Heil in gewisser Weise gegenwärtig. Und insofern ist also der ursprüngliche johanneische und paulinische Gedanke der Gegenwärtigkeit des Heils noch bewahrt worden. Freilich wird auch das dadurch eingeschränkt, daß der in der Predigt gegenwärtige Herr mehr und mehr der Lehrer, der Gesetzgeber, das Vorbild ist.

Wenn es jedoch Kol. 1, 13 von Gott heißt: „Er hat uns aus der Macht der Finsternis errettet und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt, in dem wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden", so ist nicht mehr an das rettende Wort und das glaubende Hören gedacht, sondern an das Sakrament der Taufe (ebenso Eph. 2, 5ff.; Tit. 3, 5; 1. Petr. 3, 21 usw.). Und das ist das für die künftige Entwicklung Bestimmende: In den *Sakramenten* ist Christus gegenwärtig; in ihnen werden die Kräfte der zukünftigen, der jenseitigen Welt schon wirksam. Am deutlichsten ist das zuerst von Ignatius ausgesprochen, wenn er das Herrenmahl als „Arznei der Unsterblichkeit", als „Gegengift gegen das Sterben" bezeichnet (Eph. 20, 2). Wenn nach 2. Tim. 1, 10 durch das Evangelium Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht worden sind, so ist auch nach Ignatius (Phil. 9, 2) das Evangelium der „vollendete Bau der Unvergänglichkeit". Die Kirche ist aber für Ignatius die Sakramentskirche, die Sphäre, in der die Unvergänglichkeit wirksam ist (Eph. 17, 1). In der Sakramentsfeier ereignet sich das eschatologische Geschehen: „Denn wenn ihr häufig zusammenkommt (nämlich zur Eucharistie), werden die Kräfte des Satans vernichtet . . ." (Eph. 13, 1). Da die Sakramentsfeier aber in der Hand des kirchlichen Amtes liegt, gewinnt dieses selbst sakramentalen Charakter. Es wird durch einen sakramentalen Akt, die Ordination, übertragen (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6), und die Beamten, die

die Sakramente verwalten, gewinnen den Charakter von Priestern gegenüber den Laien. *Die Kirche ist aus einer eschatologischen Gemeinde zu einer Heilsanstalt geworden*, konstituiert durch ihre Institutionen, in denen der Kult und speziell die Sakramente wirksam sind. Der Geist ist jetzt nicht mehr die frei wirkende Kraft, sondern er ist an das Amt gebunden, und die Gläubigen sind umfangen und getragen von den Ordnungen, die jetzt schon die Kräfte des Jenseits vermitteln und dadurch den Empfängern der Taufe und den Teilnehmern am Kult die künftige Unsterblichkeit garantieren.

Auch *das Problem der nach der Taufe begangenen Sünden* kann im Sinne der sakramentalen Kirche gelöst werden. Es mußte aktuell werden bei groben Sünden; denn daß leichtere Sünden, von denen keiner frei bleiben kann, dem Bußfertigen vergeben werden, wenn er, bzw. wenn die Kirche, um Vergebung bittet (1. Clem. 60, 1; Didache 14, 1), daran besteht kein Zweifel. Aber der grobe Sünder, zumal der Abgefallene, hat die Taufgnade verloren. Die Kirche spricht sich aber allmählich das Recht zu, auch groben Sündern, wenn sie Buße tun, die Vergebung zu spenden. Das bedeutet aber, daß sie damit einen die Taufe gleichsam wiederholenden sakramentalen Akt vollzieht: Das Sakrament der Buße entsteht.

In der sakramentalen Kirche ist die *Eschatologie* nicht preisgegeben, aber *neutralisiert* worden, weil in ihr die Kräfte der Zukunft schon wirksam sind. Das Interesse an der traditionellen kosmologischen Eschatologie tritt zurück. Aber diese Tatsache ist noch durch etwas anderes begründet, eigenartigerweise nämlich dadurch, daß *das kosmische Geschehen*, das als Endgeschehen erwartet wurde, *als schon geschehen* gleichsam vorverlegt wurde. Darin zeigt sich der Einfluß der gnostischen Mythologie auf das hellenistische Christentum. Denn nach der gnostischen Mythologie, die freilich auch ein Ende der Welt kennt, hat sich das Entscheidende doch damit ereignet, daß aus der himmlischen Welt der Erlöser in diese Welt kam und sie dann wieder verließ,

um den Seinen den Weg in die himmlische Lichtwelt zu bahnen. Sein Ab- und Aufstieg ist Kampf und Sieg über die feindlichen kosmischen Mächte, die die Lichtfunken in den Menschenseelen gefesselt halten und ihnen den Aufstieg in die himmlische Heimat versperren.

Schon von Johannes ist dieser Mythos vom Ab- und Aufstieg des Erlösers der Beschreibung des Werkes Jesu dienstbar gemacht worden, jedoch umgedeutet im Sinne seines Offenbarungsbegriffs und seines kosmologischen Sinnes entkleidet. Dieser tritt aber wieder hervor im Kolosser- und Epheserbrief. Das Werk Christi ist hier zugleich als kosmisches Versöhnungswerk beschrieben, durch das die Unordnung im Kosmos in Ordnung gebracht wurde, indem die feindlichen kosmischen Mächte unterworfen wurden. Im Kolosser- und besonders im Epheserbrief ist diese kosmologische Mythologie teils mit der traditionell christlichen kombiniert und teils umgedeutet worden. Sie steht aber deutlich im Hintergrund, und offenbar benutzen die Verfasser des Kolosser- und des Epheserbriefes nicht nur allgemein solche mythologische Tradition ,sondern speziell Lieder oder Liturgien, in denen das Werk Christi in dieser Weise beschrieben wurde. Die Fragmente solcher Lieder tauchen auch sonst noch auf. So 1. Petr. 3, 22, wo von der Auffahrt Christi in den Himmel die Rede ist, nachdem die Engel und die Mächte und die Kräfte ihm unterworfen worden sind. Auch das 1. Tim. 3, 16 zitierte Fragment beschreibt die siegreiche Auffahrt Christi, und besonders bei Ignatius wird die Erscheinung Christi als kosmisches Ereignis beschrieben (vor allem Eph. 19)[1]. Während also nach Paulus und der traditionellen Anschauung der Sieg

[1] Vgl. Heinr. Schlier, Religionsgeschichtl. Unters. zu den Ignatiusbriefen 1929, und: Christus und die Kirche im Epheserbrief 1930; Ernst Käsemann, Eine urchristliche Taufliturgie, in: Festschr. Rud. Bultmann zum 65. Geburtstag 1949, S. 133–148; Rud. Bultmann, Bekenntnis- und Liedfragmente im 1. Petrusbrief, in: Coniectanea neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen 1947, S. 1–14.

Christi über die kosmischen Mächte noch bevorsteht als das Geschehen der Endzeit, ist der Sieg nach dieser Anschauung schon errungen, und wenn die Anschauung auch nicht preisgegeben wird, daß Christus eines Tages als Richter der Lebendigen und der Toten wiederkehren wird (1. Petr. 4, 5; Pol. Phil. 2, 1), so hat sich der Schwerpunkt doch verlagert. Terminologisch zeigt sich das daran, daß die Ausdrücke *ἐπιφάνεια* und *παρουσία*, die ursprünglich die künftige Erscheinung Christi bezeichneten, jetzt seine historische Erscheinung bezeichnen können (2. Tim. 1, 10; Ign. Phil. d. 9, 2).

Als Ergebnis dieses kosmischen Sieges Christi kann die Kirche gelten, die also in ihrem gegenwärtigen Bestande ein eschatologisch-kosmisches Phänomen darstellt, wie es im Kolosser- und Epheserbrief der Fall ist. Daher können schon bald Spekulationen auftauchen, die der Kirche eine Präexistenz zuschreiben, welche ihrer historischen Realisierung vorausgeht (Eph. 5, 32; 2. Clem. 14; Hermas Vis. II 4, 1).

V

Das Problem der Eschatologie B*

Die Säkularisation der Eschatologie im Laufe der Jahrhunderte

1. Je länger die Parusie ausblieb, je weiter das Ende der Welt in unbestimmte Ferne hinausgeschoben wurde, je mehr die Kirche eine Geschichte in dieser Welt erlebte, desto mehr erwachte auch das Interesse für ihre Geschichte.

Das Interesse für die Geschichte der Kirche erwuchs zunächst aus einem besonderen Motiv. Da die Kirche den Anspruch erhob, durch die Apostel gegründet zu sein, deren Nachfolger die Bischöfe zu sein behaupteten, so mußte auch dieser Anspruch gerechtfertigt werden, und so wurden Bischofslisten aufgestellt, die bis zu den Aposteln zurückführten. Das Selbstbewußtsein der Kirche, die apostolische Kirche zu sein, spricht sich in den ersten Worten aus, mit denen dann *Eusebius von Caesarea* (312) seine Kirchengeschichte beginnt (I 1, 1): „Ich habe mir vorgesetzt, zu schreiben über die Nachfolger der Heiligen Apostel und von den Zeiten, die seit unserem Erlöser bis zu uns verstrichen sind, sowohl was alles und was Bedeutsames in der Geschichte der Kirche geschehen ist, wie auch von allen, die in den hervorragendsten Gemeinden ihre Führer und Leiter waren, und die mündlich oder schriftlich das göttliche Wort verkündigt haben." Die Darstellung der Irrlehrer und der Schicksale der Juden soll sodann die Selbständigkeit und Reinheit der Kirche zeigen, und die Schilderung der Verfolgungen und Martyrien ihre Überlegenheit.

* In diesem Kapitel beziehe ich mich besonders auf R. G. Collingwood, The Idea of History 1949 und auf Karl Löwith, Meaning in History 1949.

Aber Eusebius hatte schon vorher in seiner Chronik die Geschichte der Kirche *in den weiteren Rahmen der Weltgeschichte eingestellt.* Darin hatte er Vorgänger, von deren Werken freilich nur indirekte Nachrichten und Fragmente erhalten sind. Als der älteste gilt Theophilus von Antiochien (im letzten Drittel des 2. Jh.), der über die Anfänge der Menschheitsgeschichte geschrieben hat. Im Jahre 221 n. Chr. verfaßte Julius Africanus eine Weltchronik, die mit der Erschaffung der Welt begann. Er setzte Christi Menschwerdung in das Jahr 5500 und erwartete seine Wiederkunft am Schluß des 6000 Jahre umfassenden Weltenjahres, also 500 n. Chr. Endlich hat Hippolyt von Rom (geb. ca. 160/170) eine Chronik verfaßt, die von der Erschaffung der Welt bis 234 n. Chr. reicht, mit der Berechnung, daß von den vom Beginn bis zum Ende der Welt bestimmten 6000 Jahren jetzt 5738 verflossen seien, der Jüngste Tag also erst in 262 Jahren zu erwarten sei.

Diese Chroniken verarbeiteten durchweg das Material der biblischen Überlieferung (doch benutzte Julius Africanus auch die chronologischen Schriften der Griechen). Ihrer Zeitrechnung liegt die apokalyptische Rechnung von Daniel zugrunde. Auf apokalyptische Berechnungen verzichtet Eusebius, der seine Weltgeschichte mit Abraham beginnt, weil sich erst seit diesem eine gesicherte Chronologie geben lasse, wie er denn überhaupt mit Gelehrsamkeit wissenschaftlichen Sinn verbindet und gewissenhaft nach Quellen arbeitet.

Damit entsteht überhaupt erst Weltgeschichte in strengerem Sinn, wie sie die Antike noch nicht gekannt hatte, für die entweder Griechenland oder Rom der Orientierungspunkt war. Symptomatisch ist, daß jetzt an die Stelle der Datierung nach den Olympiaden bei den Griechen bzw. nach den Konsuln bei den Römern eine die ganze Geschichte umfassende Zeitrechnung tritt, von dem Zentrum der Geschichte, der Geburt Christi, nach rückwärts und vorwärts gerechnet. Die ganze Weltgeschichte zerfällt nun in zwei Teile, gliedert sich aber innerhalb

dieser in Epochen. Darin wirkt das Schema der apokalyptischen Literatur nach, jetzt aber aufgenommen von einem wissenschaftlichen Interesse, das natürlich die alttestamentliche Geschichtserzählung als Quelle verwertet.

Vom apokalyptischen Schema unterscheidet sich diese Darstellung der Weltgeschichte auch dadurch, daß die beiden großen Hälften der Geschichte jetzt nicht einfach als der Äon des Bösen unter der Herrschaft des Teufels und der Äon des Heils unterschieden werden, was schon deshalb nicht möglich war, weil ja zur ersten Hälfte die im Alten Testament erzählte Geschichte Israels gehörte, und ferner deshalb, weil ja die zweite Hälfte nicht einfach eine den weltlichen Bedingungen enthobene Zeit war, sondern eine auch mit Bösem vermischte Geschichte, in der die Kirche gegen politische Anfeindungen und Verfolgungen und gegen Irrlehren zu kämpfen hat.

Die Zeit vor Christus wird jetzt als eine Zeit der Vorbereitung auf die Erscheinung Christi und der Kirche gesehen. Sie steht unter dem Plan der Vorsehung Gottes, der Christus zu einer Zeit sandte, die durch die alttestamentliche Religion, die griechische Philosophie und das römische Recht aufnahmefähig gemacht worden war. Augustus und die Pax Romana haben die Bedeutung, den Frieden auf der Erde als die Voraussetzung der Verbreitung des Evangeliums herbeigeführt zu haben.

Der ganze Geschichtsverlauf enthält jetzt einen Sinn. Kann man sagen, daß der Gedanke eines göttlichen Planes im Geschehen der Geschichte aus dem Alten Testament wie aus der Apokalyptik und der paulinischen Theologie stammt, so ist doch ein entscheidender Unterschied deutlich. Wohl ist im Alten Testament das einzelne von Gott gewirkte Geschehen sinnvoll, insofern es Gottes Segen oder Gottes Züchtigung ist; aber von dem Sinn eines als Einheit gesehenen Geschichtsverlaufs ist hier noch nicht die Rede. Die Apokalyptik kennt wohl ein Ziel der Geschichte, das Gott herbeiführt, aber keinen Sinn des Geschichtsverlaufs. Paulus weiß freilich von einem Sinn der Geschichte,

aber nicht von einem solchen, der ihr als eigener innewohnt[1]. Auch jetzt kann man natürlich nicht von einem der Geschichte immanenten Sinn reden; denn ihr Sinn wird der Geschichte durch die Vorsehung Gottes gegeben. Aber tatsächlich weiß man doch von einem Sinn, den die geschichtlichen Taten und Ereignisse in der Einheit des geschichtlichen Verlaufs haben und den jetzt die Besinnung und die wissenschaftliche Forschung entdecken kann. Eine teleologische Geschichtsbetrachtung erwächst, und es bedarf nur der Säkularisierung des Vorsehungsgedankens, um an den Sinn der Geschichte als an einen ihr immanenten zu glauben.

Der Antike gegenüber ist die teleologische Geschichtsbetrachtung etwas Neues. Mit ihr ist ein *neues Verständnis der Zeit und damit der Geschichte* gegeben. Zeit und Geschichte waren in der griechischen Antike nach Analogie des Naturgeschehens verstanden worden. Wie sich das Naturgeschehen in ewigen Zyklen vollzieht, in denen immer das gleiche wiederkehrt, so auch das Geschehen der Geschichte in ewigem Kreislauf der Zeit[2]. Mit der antiken Zeit- und Geschichtsauffassung setzt sich Augustin auf Grund des Schöpfungsgedankens grundsätzlich auseinander. Zeit und Geschichte sind nicht ein ewiger Kreislauf, sondern die Zeit hat ihren Anfang; sie ist von Gott mit der Welt geschaffen worden, und sie hat ihr Ende, das Gott ihr setzt. Und innerhalb des Zeitverlaufs geschieht nicht in steter Wiederholung immer das gleiche, sondern es geschieht ständig Neues, und es gibt in ihm immer eine neue Zukunft bis zu seinem Ende.

Zugrunde liegt bei Augustin *das christliche Selbstverständnis des Menschen*, wie Paulus es gewonnen hatte, und wie Augustin es jetzt grundsätzlich dem antiken Denken gegenüberstellt. War für antikes Denken der Mensch ein Teil des Kosmos, so ist für Augustin der Mensch grundsätzlich von der Welt unterschieden. Die menschliche Seele, das menschliche Ich, ist entdeckt in

---

[1] Siehe oben S. 47. [2] Siehe oben S. 24f.

einem der Antike unbekannten Sinn. Erich Frank hat darauf hingewiesen, wie Augustins Verständnis der Seele seinen Ausdruck findet in der Form des Monologs, der an Stelle des antiken Dialogs tritt[1]. So in den Soliloquien, an deren Beginn die Vernunft die Seele fragt: „Was wünschest du zu verstehen?" „Ich wünsche Gott und die Seele zu verstehen." „Nichts weiter?" „Nein, nichts weiter." (I 2, 7). So ist auch mit Augustin die eigentliche Autobiographie entstanden[2]. Seine Confessiones sind im Grunde auch ein Monolog, ein Bekenntnis vor Gott. Als ein von der Welt verschiedenes Wesen ist der Mensch ein Wesen, das ausgerichtet ist auf die Zukunft und das nach Endgültigem verlangt. Er ist eine Individualität, eine freie Person. Erst damit tritt das Thema der Freiheit des Willens, das die Antike nicht gekannt hatte, in die philosophische Diskussion. In dem Willen des Menschen ist die Möglichkeit, sich dem guten Willen Gottes zu widersetzen, gegeben; der Mensch ist frei in seinen Entscheidungen, und in seinen Entscheidungen für das Gute oder Böse hat er seine eigene Geschichte. „Deshalb gewann jede Tat, jeder Akt des Wollens oder Fühlens eine Bedeutung, an die man früher nicht gedacht hatte[3]."

Von dieser Auffassung des Menschen her ist *das Geschichtsverständnis Augustins* bestimmt. Einmal insofern, als er sieht, daß auch in der Geschichte Neues und Entscheidendes geschieht. Das Entscheidende für den Geschichtsverlauf als ganzen ist natürlich die Erscheinung Christi, nach der es sich nicht um Vergleichbares handeln kann, nach der aber die Geschichte unter der Frage der Annahme oder der Ablehnung des christlichen Glaubens steht. Sodann aber: Wie das Leben des ein-

[1] Erich Frank, Saint Augustine and Greek Thought 1942. Jetzt in: Wissen, Wollen, Glauben, S. 161–176. Vgl. auch E. Dinkler, Augustins Geschichtsauffassung, in: Schweizer Monatshefte 34 (1954), S. 514–526. Vgl. auch sein Buch Die Anthropologie Augustins 1934.

[2] Vgl. Georg Misch, Geschichte der Autobiographie[3] I 1949/50.

[3] E. Frank, a. a. O. S. 9.

zelnen Menschen durch Entscheidungen geht, so auch der Gang der Geschichte. Die Geschichte beginnt eigentlich mit dem Fall Adams, der in seiner Entscheidung Gott gegenüber selbständig zu sein beanspruchte, und sie ist seit dem Brudermörder Kain, dem Gründer der irdischen Reiche, ein *Kampf zwischen der Civitas terrena und der Civitas Dei*, zwischen Unglaube und Glaube. Dieser Kampf wird enden mit der Vollendung, dem Ende der Geschichte[1]. Augustin versteht freilich diesen Kampf nicht als eine geschichtliche Entwicklung, deren Ende notwendig der Sieg der Civitas Dei ist. Denn diese versteht er nicht als einen weltgeschichtlichen Faktor, nicht als die sichtbare institutionelle Kirche, sondern als eine unsichtbare jenseitige Größe, der man durch die übernatürliche Wiedergeburt angehört. Der Kampf zwischen der Civitas terrena und der Civitas Dei vollzieht sich also in der Geschichte der Einzelnen. Für diese ist die Geschichte das Mittel der Erprobung ihres Gehorsams und ihrer Demut. Aber indem sich die Geschichte der Civitas Dei in dieser Weise unsichtbar innerhalb der Geschichte der Welt abspielt, gewinnt doch die Weltgeschichte als das Feld der einzelnen Entscheidungen zwischen Civitas terrena und Civitas Dei einen eindeutigen Verlauf und Sinn.

Wie die teleologische Geschichtsbetrachtung *säkularisiert* werden konnte und wurde, so auch die Auffassung Augustins von dem Geschichtsverlauf als dem Kampf zwischen der Civitas terrena und Civitas Dei. Der Gedanke der Teleologie bot die Möglichkeit, diesen Kampf als eine Entwicklung, einen Fortschritt zu verstehen. Der Gedanke des Kampfes konnte als säkularisierter übernommen werden, nämlich als der Kampf zwischen den dunklen Mächten der Natur und Unvernunft und der aufgeklärten Vernunft. Ja, auch der Gedanke des Falls Adams als des Ursprungs der Geschichte konnte übernommen werden, wenn der Fall Adams nicht mehr als ein einmaliges

[1] Vgl. E. Dinkler, a. a. O. S. 519ff.

historisches Ereignis, sondern als Symbol für den Abfall des Menschen vom Guten gedeutet wurde. Der Gedanke der eschatologischen Vollendung konnte dann als der Sieg der Vernunft, als das notwendige Ende der geschichtlichen Entwicklung interpretiert werden.

2. Die Möglichkeiten, die in der altkirchlichen Historiographie und speziell bei Augustin gegeben waren, die Möglichkeiten der Säkularisierung, sind zunächst nicht realisiert worden. *Die mittelalterliche Historiographie*, die übrigens im technischen Verfahren an das Vorbild der hellenistischen und römischen Historiographie anschließt, setzt die universalistische Weltgeschichte fort und meint auch den Sinn der Geschichte zu erkennen, indem sie den Plan der göttlichen Vorsehung in ihr entdeckt. Aber dieser Sinn ist nicht der Geschichte selbst immanent, sondern von dem transzendenten göttlichen Willen gewirkt, für den die menschlichen Wollungen und Handlungen nur Instrument sind. Die Weltgeschichte ist zugleich Heilsgeschichte. Die mittelalterliche Historiographie hält auch an dem Gedanken des von Gott bestimmten eschatologischen Zieles der Geschichte fest, und vom eschatologischen Gesichtspunkt aus gliedert sie den Geschichtsverlauf in Epochen. So besonders Joachim von Fiore (1131-1202), der die Geschichte in drei Epochen teilt, der Trinität entsprechend, in die des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das Wissen des Historikers erstreckt sich auf Grund der Kenntnis des göttlichen Planes nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Zukunft. Für Joachim von Fiore wird die Epoche des Heiligen Geistes als die letzte Epoche der Geschichte mit dem Jahr 1260 beginnen und bis zur Wiederkunft Christi dauern.

Auch das mittelalterliche Geschichtsbild enthält die Möglichkeit der Säkularisation. Sie konnte in einer Zukunft realisiert werden, nachdem eine Epoche der kritischen Historie, die rein an der Feststellung der historischen Tatsachen interessiert war, ihre Arbeit getan hatte und nun die Frage nach dem Sinn der

Geschichte, nach der Interpretation der historischen Fakten, erwachte. Charakteristisch ist das Urteil Collingwoods: „Heutzutage, wo die Forderung nach der Genauigkeit des kritischen Forschens hinter dem Interesse an der Interpretation der Tatsachen zurückgetreten ist, können wir die Geschichtsschreibung des Mittelalters wieder mit freundlicheren Augen betrachten. Wir sind heute bis zu einem gewissen Grad zum mittelalterlichen Denken zurückgekehrt: Die Völker und Kulturen entstehen und vergehen auch nach unserer Überzeugung nach einem Gesetz, das wenig gemeinsam hat mit den Absichten der Menschen, aus denen diese Völker und Kulturen sich zusammensetzen, und wir stehen Theorien nicht ganz ablehnend gegenüber, die lehren, daß ausgedehnte geschichtliche Wandlungen einer Art von dialektischem Gesetz zuzuschreiben sind, das sich in seinem Wirken über den Willen der einzelnen Individuen hinwegsetzt und das historische Geschehen mit einer vom menschlichen Willen unabhängigen Notwendigkeit gestaltet[1]."

3. *Die Historiographie der Renaissance* fördert den Prozeß der Säkularisierung der theologischen Geschichtsanschauung nur indirekt, indem sie eine profane Geschichtsbetrachtung durchführt in der Nachfolge der antiken Historiographie. Der Mensch und nicht Gott ist es, der die Geschichte in Gang bringt. Die apokalyptische Tradition mit ihrem danielischen Schema der vier Weltreiche und ihrem eschatologischen Schluß wird preisgegeben, wie denn die Kritik an der legendären Tradition eine wesentliche Rolle spielt. Aber ein neues Verständnis vom Wesen der Geschichte ist noch nicht gewonnen worden.

4. 1681 erschien *Bossuets* „Discours sur l'histoire universelle", wiederum eine Weltgeschichte, die in der Tradition der theologischen Geschichtschreibung steht. Ihr Verfasser will gegen die Freidenker die These verteidigen, daß die göttliche Weisheit die Welt regiert trotz der Unordnung, die der menschliche Blick

[1] A. a. O. S. 56, deutsche Übers. S. 64.

zunächst in der Geschichte wahrzunehmen meint. Die scheinbare Unordnung erweist sich als Ordnung für den Glauben, daß alles Geschehen von der göttlichen Vorsehung geleitet ist, die die Geschichte zu ihrem Ende hinführt. Es ist an sich die traditionelle theologische Geschichtsbetrachtung, in unserem Zusammenhang aber deshalb erwähnenswert, weil Bossuet besonderes Gewicht darauf legt, daß dem Plane Gottes die menschlichen Handlungen dienen müssen, ohne daß die Handelnden es wissen. „Daher kommt es, daß sich alle Regierenden einer höheren Macht unterstellt fühlen. Sie tun faktisch mehr oder weniger, als sie beabsichtigen, und ihre Ratschläge haben immer unvorhergesehene Wirkungen. Sie sind weder Herren derjenigen Verfügungen, die vergangene Zeiten den menschlichen Angelegenheiten vorgezeichnet haben, noch können sie voraussehen, welchen Kurs die Zukunft einschlagen wird, und noch viel weniger sind sie imstande, ihn zu erzwingen . . . Kurz, es gibt keine menschliche Macht, die nicht, gegen ihren Willen, andere Pläne als ihre eigenen fördert. Gott allein weiß, wie er alles nach seinem Willen zuwege bringt; deshalb ist alles, auf Einzelursachen hin betrachtet, überraschend und hat doch im Ganzen einen geordneten Verlauf[1]."

Auch diese Betrachtung ist der Säkularisierung fähig und ist säkularisiert worden durch Hegels Gedanken von der „List der Vernunft".

5. 1725 bzw. 1730 erschien *Giovanni Battista Vicos* „Scienza Nuova", in der die theologische Geschichtsteleologie in entscheidender Weise umgebildet ist. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist sie hier zu nennen, später muß sie unter einem anderen zur Sprache kommen. Auch Vico, ein gläubiger Katholik, ist überzeugt von der Leitung der Weltgeschichte durch die Vorsehung Gottes, aber im Grunde neutralisiert er den Gedanken der Vorsehung als einer der Geschichte transzendenten Macht,

[1] Übersetzung v. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 133 f.

indem er den Gang der Geschichte als eine Entwicklung versteht, die ebenso natürlich wie providentiell ist. Er bezeichnet seine „neue Wissenschaft" selbst als eine rationale, zivile Theologie der göttlichen Vorsehung, und er sagt, daß die Vorsehung als das „lumen naturale" oder der „sensus communis" wirke. Der geschichtliche Gang hat seine (freilich von der Vorsehung ihm verliehene) innere Notwendigkeit, so daß Gott es nicht nötig hat, besonders in ihn einzugreifen. Gerade indem sich die Geschichte in den Entscheidungen und freien Taten der Menschen abspielt, gehorcht sie der inneren Notwendigkeit. Auch hier erscheint der Gedanke, der dann bei Hegel säkularisiert als die „List der Vernunft" wiederkehrt. Diese unsere Welt entstammt einem Geist, der „von den besonderen Zielen der Menschen oft verschieden, manchmal ihnen entgegengesetzt, und immer ihnen überlegen ist[1]". Es gilt also: „In der Geschichte wissen die Menschen nicht, was sie eigentlich wollen, denn etwas von ihrem selbstischen Willen Verschiedenes wird mit ihnen gewollt[2]."

Durch die Weise, wie Vico die geschichtliche Entwicklung versteht, wird nun der Gedanke der Eschatologie, eines Ziels und einer Vollendung der Geschichte, eliminiert. Denn nach Vico verläuft der Gang der Geschichte in Zyklen nach dem Rhythmus des Laufs und Rücklaufs (corso und ricorso). Davon ist in der 6. Vorlesung noch zu sprechen. Die zyklische Bewegung der Geschichte, wie Vico sie wahrzunehmen meint, ist aber von der alten Idee der Wiederkehr der Dinge[3] dadurch unterschieden, daß sich die Zyklen zur Spirale aneinanderreihen. Bei aller Parallelität der einzelnen Stadien in den verschiedenen Zyklen sind die Stadien sich nicht einfach gleich. Das christliche Barbarentum, aus dem das Mittelalter erwächst, ist von dem heidnischen Barbarentum der Antike verschieden. Daher kann

[1] Übersetzung von K. Löwith a. a. O., S. 120.

[2] So K. Löwith ebenda.

[3] Siehe oben S. 24f.

der Historiker auch die Zukunft nicht voraussagen, denn trotz der zyklischen Bewegung geschieht im einzelnen immer Neues. Dabei führt die Geschichte aber nicht zu einem endgültig Neuen, einer eschatologischen Vollendung; sofern es ein Heil gibt, gibt es das nur innerhalb der Geschichte, insofern nach dem Verfall eines Zyklus ein neuer Zyklus folgt.

6. Das 18. Jahrhundert, an dessen Anfang Vico steht, ist das Jahrhundert der *Aufklärung*. Über ihre Vorbereiter im 17. Jahrhundert, wie Locke (1632–1704) und Berkeley (1685–1753), soll hier nicht gehandelt werden. Auch von Hume (1711–1776) und über französische Aufklärer samt Rousseau (1712–1778) braucht hier nicht im einzelnen geredet zu werden. Im Zusammenhang interessiert hier nur das Thema der *Säkularisierung der theologischen Geschichtsteleologie.*

Der allgemeine Charakter der Aufklärung ist die Säkularisation des gesamten menschlichen Lebens und Denkens. Der Gedanke der Teleologie und damit die Frage nach dem Sinn der Geschichte bleibt dabei insofern erhalten, als der Gang der Geschichte verstanden wird als der Fortschritt aus dem dunklen Zeitalter des primitiven barbarischen Denkens zum aufgeklärten Denken, vom Stadium der Religion als Aberglauben zum Stadium der Wissenschaft. Da für diese Auffassung Geschichte eigentlich erst mit dem wissenschaftlichen Denken beginnt, richtet sich das historische Interesse nicht auf die vorwissenschaftliche Zeit, und die Entstehung des wissenschaftlichen Denkens wird nicht aus der vorausgegangenen Geschichte verstanden, sondern erscheint gleich einem Wunder. Der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung ist also nicht konzipiert, oder nur so weit, als das Zeitalter der Wissenschaft zugleich ein Zeitalter der Erziehung und Bildung ist. Hier gibt es daher einen Fortschritt, der zu einem utopischen Idealzustand der allgemeinen Aufgeklärtheit führen soll, in dem die Vernunft Herrscherin geworden ist. Insofern ist also auch der Gedanke der eschatologischen Vollendung in säkularisierter Form beibehalten.

Der Gegensatz Rousseaus und besonders Herders zur Aufklärung soll in diesem Zusammenhang nicht zur Sprache kommen, aber *die Geschichtsanschauung Kants*, der von der Aufklärung herkommt, hat hier ihre Stelle. Denn in seiner kritischen Philosophie sind die Sätze des christlichen Glaubens und seiner Geschichtsanschauung säkularisiert, indem sie als philosophische Wahrheiten interpretiert werden.

Den Gedanken der Weltgeschichte als eines teleologischen Ganges behält Kant bei. Denn die Geschichte muß wie die Natur als ein nach einem Plan verlaufendes Geschehen verstanden werden. Das Ziel dieses Planes ist die Verwirklichung des menschlichen Wesens als eines vernünftigen und moralischen. Diese Verwirklichung soll sich nicht nur im einzelnen Individuum, sondern auch in der Geschichte als ganzer vollziehen, und eben weil die Menschheit als ganze eine Menschheit von freien, vernünftigen, moralischen Menschen werden soll, ist Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit notwendig. Sie ist also der Fortschritt zur Vernünftigkeit, zur Vernunftreligion, zum moralischen Glauben. So wird die Geschichte des Christentums als die Entwicklung von der Offenbarungsreligion zur Vernunftreligion interpretiert. Ihr Ziel ist nicht das Reich Gottes als ein geschichtsloser Zustand des Glückes, sondern das Reich Gottes als ein ethisches Gemeinwesen auf Erden[1].

Aber auch der christliche (augustinische) Gedanke, daß die Geschichte mit dem Fall Adams beginnt und in einem Ringen des Guten mit dem Bösen besteht, ist von Kant in säkularisierter Form aufgenommen worden. Denn die Kraft, die die geschichtliche Bewegung in Gang bringt, ist das Böse. Die Bekehrung des Menschen zum christlichen Glauben ist für Kant die Umkehrung der Triebfedern im Menschen. Denn dafür bedarf der Mensch des Glaubens an eine göttliche Macht, weil er sonst

[1] Vgl. K. Löwith, Weltgesch. u. Heilsgesch., S. 220, A. 8. Vgl. E. Frank, Philos. Underst. and Relig. Truth, S. 134, A. 3 (deutsche Ausg. S. 181, A. 3).

durch die Majestät des Sittengesetzes nur in Schrecken und Verzweiflung versetzt werden würde. So ist die Kantsche Geschichtsanschauung eine moralistische Säkularisierung der christlichen Geschichtsteleologie mit ihrer Eschatologie.

Über Fichtes und Schellings Fortsetzung und Modifikation der Kantschen Geschichtsanschauung brauche ich nicht zu reden. Denn ihre Absicht, den Gang der Geschichte als einen logisch notwendigen, bzw. als die Selbstrealisierung des Absoluten, zu verstehen, ist bei *Hegel* zur Vollendung ausgebildet. Bei ihm ist die Säkularisierung des christlichen Glaubens bewußt und konsequent durchgeführt, das Heilsgeschehen ist auf die Ebene des Weltgeschehens projiziert. Dabei meint Hegel, dadurch die Wahrheit des christlichen Glaubens gerade zur Geltung zu bringen. Was die Religion in der Form der Vorstellung ausspricht, soll die Philosophie in der Form des reinen Denkens zur Klarheit bringen. So verfährt Hegel mit der teleologisch-christlichen Geschichtsanschauung in der Weise, daß er an der Einheit der gesamten Weltgeschichte festhält, aber den Gedanken der Vorsehung, unter dem die Geschichte als Einheit verstanden wurde, als philosophisch unangemessen bezeichnet. Der göttliche Plan, der der Weltgeschichte Einheit und Richtung gibt, muß als die Geschichte des absoluten Geistes verstanden werden. Dieser Geist verwirklicht sich eben in der geschichtlichen Bewegung nach dem Gesetz der Dialektik in den zu ihrer Einheit strebenden Gegensätzen von Spruch und Widerspruch. Dieser Gang der Geschichte, als von der Vernunft beherrscht, ist eine notwendige Entwicklung, ein logisch notwendiger Prozeß, ohne daß dadurch jedoch menschliche Freiheit und menschliche Leidenschaft ausgeschaltet würden. Denn es ist gerade die „List der Vernunft", daß auch freie menschliche Taten, die subjektiv nicht durch Vernunft, sondern durch Leidenschaft motiviert sind, dem Zweck der allgemeinen Entwicklung dienen müssen. Wie nach der christlichen Teleologie die Menschen oft nicht wissen, was der eigentliche Zweck ihres

Tuns ist, weil Gott die Geschichte lenkt, so nach Hegel, weil in allem Tun der logische Gang der Vernunft sich durchsetzt. Das Ziel der Geschichte ist nicht eine eschatologische Zukunft, sondern die Gegenwart selbst, in der der Geist zu sich selbst kommt im philosophischen Denken. In gewisser Weise kann man sagen, daß nach Hegel mit der christlichen Religion eigentlich die eschatologische Vollendung gekommen ist. Denn weil für ihn der Geist nicht eine vor oder hinter der Geschichte stehende statische Größe ist, sondern in der Geschichte selber geschichtlich wird und im geschichtlichen Geschehen zu sich selber kommt, kann Hegel nicht nur geschichtliche Epochen unterscheiden, sondern auch dem Christentum in säkularisierter Form den Anspruch zubilligen, die absolute Religion zu sein. Das Christentum ist die entscheidende Epoche, in der der Mensch von aller äußeren Autorität befreit und in ein eigenes Verhältnis zum absoluten Geist gesetzt ist. Mit Christus ist die Zeit erfüllt. In der orientalischen Welt war nur Einer frei, in der griechisch-römischen Welt Einige, in der modernen, durch das Christentum herbeigeführten Welt sind Alle frei.

7. An die Stelle der Hegelschen Geschichtsdialektik setzte *Marx* den *dialektischen Materialismus*, in der Meinung freilich, damit die Hegelsche Philosophie zur Vollendung zu führen. In der Tat übernimmt Marx von Hegel die Anschauung von der Geschichte als einem mit logischer Notwendigkeit in dialektischer Bewegung zwischen Satz und Gegensatz verlaufenden Prozeß. Aber die bewegende Kraft in diesem Prozeß ist nicht der Geist, sondern die Materie, das heißt die dem wirtschaftlichen Leben innewohnenden Kräfte. Alle historischen Phänomene haben in den ökonomisch-sozialen Verhältnissen ihren Ursprung. Den Produktionsverhältnissen entspricht die soziale Struktur; politische Systeme, Kunst, Religion und Philosophie sind nur ideologischer Überbau.

Die geschichtliche Bewegung entsteht aus den ökonomischen Gegensätzen, und sie nimmt ihren Gang durch die Auseinander-

setzung der Gegensätze miteinander, also durch Krisen und Katastrophen, nach dem Gesetz der Notwendigkeit. Das eben ist die List der Idee: Die Gegensätze herauszuarbeiten und dadurch zur Katastrophe zu führen. Jede herrschende Gesellschaft enthält oder entwickelt schon in sich die Kräfte ihrer Überwindung. So jetzt die herrschende kapitalistische Gesellschaft, in der der Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat so groß geworden ist, daß es notwendig zu einer Revolution kommen muß. Die Entwicklung des Kapitalismus hat selbst dazu geführt, daß sich die alte Tradition mit ihren Bindungen aufgelöst hat, daß alle patriarchalischen und menschlichen Beziehungen ihre Geltung verloren haben.

Träger der Zukunft ist das Proletariat. Seine Diktatur wird aus der Epoche der Notwendigkeit in die der Freiheit führen, in das Reich Gottes ohne Gott, in dem alle Klassengegensätze, alle Unterschiede zwischen Bedrückern und Bedrückten, verschwunden sein werden. Das Kommunistische Manifest (1848), das dieses Zukunftsbild entwirft, ist eine messianische Botschaft, wie Löwith mit Recht sagt, eine säkularisierte Eschatologie[1].

Die christliche Geschichtsteleologie und ihre Eschatologie ist also hier vom Standpunkt des historischen Materialismus aus völlig säkularisiert worden. Insofern die ökonomischen Gegensätze zwischen Bedrückern und Bedrückten, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, die geschichtliche Bewegung veranlassen, kann man sagen, daß auch der christliche Gedanke von der Geschichte als dem Ringen zwischen dem Guten und dem Bösen säkularisiert worden ist. Die Erbsünde ist die Ausbeutung.

8. Die Säkularisierung der christlichen Geschichtsteleologie im *Fortschrittsglauben* hat sich im Idealismus wie im Materialismus vollzogen. Aber in der Weise, wie der Fortschrittsglaube im 19. Jahrhundert die Herrschaft gewonnen hat, geht er weder auf Hegel noch auf Marx zurück, sondern auf die Aufklärung des

[1] K. Löwith, Weltgesch. u. Heilsgesch. S. 42ff.

18. Jahrhunderts. Für Hegel bestand der Fortschritt in der mit logischer Notwendigkeit sich vollziehenden Bewegung des Geistes und hat seinen Sinn in der fortschreitenden Herrschaft der Vernunft. Für Marx wird er in Krisen und Revolutionen erkämpft und hat sein konkretes Ziel in einem idealen ökonomischen Zustand. Der Fortschrittsglaube, der im 19. Jahrhundert zu einer allgemeinen Weltanschauung wurde, die den christlichen Glauben ersetzt, ist der Glaube an einen grenzenlosen Fortschritt, der sich gleichsam von selbst vollzieht mit der fortschreitenden Wissenschaft und Technik und mit der durch sie ermöglichten fortschreitenden Beherrschung der Natur. Sein Sinn ist die Herbeiführung immer wachsenden weltlichen Glückes.

Dieser Fortschrittsglaube ist achristlich, ja antichristlich, und entsteht in der Polemik gegen den theologischen Vorsehungsglauben. *Voltaire* (1694–1778), der eine „Philosophie der Geschichte" entwerfen will als die Befreiung von der Geschichtstheologie, beginnt mit der Auseinandersetzung mit Bossuet[1]. Gegen Leibniz bestreitet er die Möglichkeit einer Theodizee. Eine Rechtfertigung Gottes ist im Blick auf das Weltgeschehen unmöglich, wie schon das Erdbeben von Lissabon (1755) beweist. Freilich zeigt die Geschichte einen Fortschritt infolge des Fortschritts des Wissens, und der Sinn der Geschichte liegt darin, daß die Menschen immer wissender und dadurch glücklicher werden. Der erwartete Fortschritt ist ein gemäßigter, und Voltaire hegt keine enthusiastischen Hoffnungen; aber die Zivilisation des 18. Jahrhunderts erscheint bei ihm schon fast als das ideale Stadium. Es gilt nur, den Kampf gegen die Kirche und den christlichen Aberglauben zu führen: „Ecrasez l'infâme!" Dazu gehört auch die Kritik an der Bibel. Die bisherige historische Chronologie, die zum Teil auf den Angaben der Bibel beruhte, ist erschüttert durch die Entdeckung Chinas und seiner Kultur, und damit ist auch die bisher geltende Epochen-Ein-

[1] Siehe oben, S. 72f.

teilung der Geschichte erschüttert. Damit ist im Grunde auch eine als Einheit verstandene Universalgeschichte unmöglich geworden.

Einen rein profanen Fortschrittsglauben vertritt Voltaires Schüler *Turgot* (1774), wenngleich er dem Christentum das Verdienst zuerkennt, den Prozeß des Fortschritts inspiriert zu haben. Aber auch er setzt das Naturgesetz des Fortschrittes an die Stelle der göttlichen Vorsehung. So etwas wie Hegels List der Vernunft findet sich auch bei ihm schon, wenn er überzeugt ist, daß auch Unvernunft und Leidenschaft der Menschen dem Prozeß des Fortschritts dienen müssen. Sein optimistischer Fortschrittsglaube meint: „Handel und Politik vereinigen schließlich alle Teile des Globus, und die ganze Masse der Menschheit, im Wechsel von Ruhe und Bewegung, Gut und Böse, marschiert beständig, wenn auch langsam, größerer Vollkommenheit entgegen[1]."

Auch *Condorcet* (1743–1794) glaubt an die unbegrenzte Perfektibilität des Menschen und an den Fortschritt, der durch die wachsende Vervollkommnung des Wissens beschleunigt wird und zum Glück der Menschheit führen muß, auch wenn der Weg durch Revolutionen führt und das Ziel nur durch Erziehung allmählich erreicht wird. „Wahrheit, Freiheit und Gleichheit sind Synonyma", „ein Sieg der Wahrheit ist also zugleich ein Schritt zu politischer Freiheit und Gleichheit[2]." Der schon erzielte Fortschritt gestattet die Voraussage der Zukunft, in der sich auch die natürliche Konstitution des Menschen so weit vervollkommnen wird, daß sogar der Tod hinausgeschoben werden wird. Zu dem auszubildenden Wissen gehört auch die Historie, die exakte Wissenschaft nach Analogie der Naturwissenschaften

[1] Übersetzung von K. Löwith, Weltgesch. u. Heilsgesch. S. 95.

[2] Über Condorcet vgl. Wilh. Alff, Einige Themen der Aufklärung nach den Schriften Condorcets, in: Aufklärung II (1953), S. 242–255. Ferner: Wilh. Alff, Vernunft, Moral, Gesellschaft – ein Text Condorcets, in: Sociologica (Frankf. Beitr. zur Soziologie I 1953)

sein muß, und die als Sozialwissenschaft die menschliche Voraussicht ermöglicht, durch die die göttliche Vorsehung ersetzt wird.

Condorcets Schüler war *Auguste Comte* (1798–1857), der seine Philosophie als „philosophie positive" bezeichnete, weil sie sich von jeder theologischen und metaphysischen Theorie unterscheiden und nur auf positive Tatsachen stützen will. Wie die Naturwissenschaft, so muß auch die Historie auf der Feststellung von Tatsachen und von den durch Induktion gefundenen Gesetzen ihrer kausalen Verknüpfung beruhen und dadurch zu einer Soziologie führen. Da der Gedanke der Entwicklung auch die Natur verstehen lehrt (so schon vor Darwin), so ist er auch in der Historie legitimiert. In der Tat weist die positive Philosophie Comtes eine kontinuierliche teleologische Entwicklung der Menschheit nach, deren Gesetz die Funktion der Vorsehung übernimmt. „La marche fondamentale du développement humain" verläuft in drei Stadien: 1. Das Kindheitsstadium der Theologie, das zugleich die christliche Epoche ist; 2. die Jugend der Metaphysik oder des abstrakten Denkens; 3. das Mannesalter der Wissenschaft oder der positiven Philosophie, das mit Bacon, Galilei und Descartes begann. Dabei schreibt Comte zwar nicht der christlichen Religion, wohl aber der katholischen Kirche eine besondere Bedeutung zu, solange sie in ihrer Unabhängigkeit von den politischen Gewalten durch ihre Organisation als Ordnungsmacht gewirkt hat. Denn für den Fortschritt ist Ordnung notwendig. Dank der positiven Philosophie wird nun die Menschheit eine grundlegende Änderung zum Heil erfahren, und es eröffnet sich ein glänzendes Bild der Zukunft: Das Ende des Militarismus und der Kriege und die Herrschaft des von der Wissenschaft geleiteten Industrialismus. Eine Menschheitsreligion wird dann herrschen. Es gilt: „Réorganiser, sans dieu ni roi, par le culte systématique de l'humanité[1]."

[1] K. Löwith, Weltgesch. u. Heilsgesch. S. 86.

Ähnlich setzt *Proudhon* (geb. 1809) an die Stelle der christlichen Religion den humanitären Atheismus als die letzte Stufe der geistigen und moralischen Befreiung. Auch er glaubt an den natürlichen Fortschritt und polemisiert gegen den Vorsehungsglauben. Was Vorsehung heißt, ist nur der Kollektivinstinkt, die universale Vernunft. Freilich enthält sich Proudhon enthusiastischer Voraussagen. Der Weg der Geschichte geht durch Krisen, und die Gegenwart ist für ihn eine Zeit der Auflösung.

Wir fassen zusammen: Wir haben einen langen Weg durch die Jahrhunderte zurückgelegt, und wir haben gesehen, wie die christliche Geschichtsanschauung säkularisiert wurde. Folgende Hauptpunkte ergeben sich: 1. Der Gedanke der Einheit der Geschichte wird im allgemeinen festgehalten. 2. Auch der Gedanke eines teleologischen Ganges der Geschichte wird beibehalten, aber der Begriff der Vorsehung wird ersetzt durch den Begriff des von der Wissenschaft vorangetriebenen Fortschritts. 3. Der Gedanke einer eschatologischen Vollendung wandelt sich in den optimistischen Glauben an den immer größer werdenden Glückszustand der Menschheit.

Aber das Schicksal des Zusammenbruchs bedroht diesen optimistischen Fortschrittsglauben, und die Füße derer, die ihn zu Grabe tragen werden, warten schon vor der Tür.

VI

Der Historismus und die Naturalisierung der Geschichte

Die Preisgabe der Frage nach dem Sinn der Geschichte

1a) *Die Aufklärung* glaubt an die unbegrenzte Perfektibilität des Menschen und an seine Macht, den Gang der Geschichte zu bestimmen, wenigstens an die Macht des aufgeklärten Menschen. Denn wenn auch der Gang der Geschichte vielfach zu nicht vorausgesehenen und nicht gewollten Zielen führt, so dient auch das, vermöge der List der Vernunft, dem Fortschritt. Der durch die Wissenschaft aufgeklärte Mensch kennt den Weg in die Zukunft, der zu immer größerem Glück der Menschheit führt. Für diesen *Optimismus* hat die Geschichte einen Sinn. In diesem Optimismus und im Glauben an den Menschen ist auch der marxistische Materialismus mit der Aufklärung einig und Hegel wenigstens insofern, als er den Gang der Geschichte als durch die Vernunft geleitet versteht.

Aber *Hegel* hatte anerkannt, daß die Geschichte, sofern sie ohne diesen Glauben an die Vernunft gesehen wird, als ein furchtbares Gemälde erscheint, ein Schauspiel, das „zur tiefsten, ratlosesten Trauer" stimmen kann[1], weil Leidenschaft, Gewalt, das Böse, sich als die wirksamsten Mächte im Weltgeschehen erweisen. Den Sinn der Geschichte erkennt Hegel also nicht auf Grund eines Optimismus, der an die Güte und Perfektibilität des Menschen glaubt, sondern weil er an die Vernunft, den Geist, glaubt, der trotz der subjektiven Unvernunft der Menschen die Geschichte regiert.

[1] K. Löwith, Weltgesch. u. Heilsgesch. S. 55f.

Aber wenn nun die Geschichte ohne diesen Glauben an die Vernunft gesehen wird? Hält der Glaube an die Güte des Menschen und an seine Perfektibilität stand, um jenen Optimismus der Aufklärung zu begründen, für den schon das Erdbeben von Lissabon 1755 ein erschreckendes Ereignis war? Erinnern wir uns wieder daran, daß die Absichten der Französischen Revolution, die aus der Aufklärung erwachsen waren, zu den gegenteiligen Folgen führten, daß statt der beabsichtigten liberalen Verfassung die Militärdiktatur, statt der Föderation freier Nationen der Imperialismus, statt des Friedens der Krieg die Folgen waren[1]! Hat die Entwicklung des 19. Jahrhunderts den Glauben der Aufklärung bestätigt?

Gewiß blieb der Gedanke an den unbegrenzten Fortschritt im 19. Jahrhundert lebendig und schien sogar durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik bestätigt zu werden. Aber die Stimmen der *Skepsis* wurden bald laut, am eindrucksvollsten bei *Jakob Burckhardt*[2]. Er verneint die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie, die den Sinn der Geschichte ergründen will, und polemisiert gegen Hegels Lehre von der Herrschaft der Vernunft in der Geschichte und sein „keckes Antizipieren eines Weltplanes". „Wir sind aber nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht." Wohl hat alles Geschehen auch eine geistige Seite, und der Geist ist unvergänglich, aber er ist wandelbar, und alles Geistige hat seine geschichtliche Seite, es wandelt sich jedoch nicht im Sinne einer gradlinigen Entwicklung. „Das Wesen der Geschichte ist die Wandlung." Es gibt nur *ein* Konstantes in der Geschichte: Der Mensch. „Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein

[1] Siehe oben, S. 3.

[2] Die folgenden Zitate sind den Vorlesungen BURCKHARDTS „Weltgeschichtliche Betrachtungen" 1860 und 1870/71 entnommen. Ich zitiere nach Kröners Taschenausgabe.

wird" (S. 5f.). Damit gibt Burckhardt auch den Gedanken der einheitlichen Weltgeschichte auf. Wie die Geschichte Wandel zeigt, so zeigt sie Vielheit, Verschiedenheit, die nicht vermöge eines Prinzips als Einheit zu sehen ist. Es läßt sich nur deshalb, weil der Mensch immer und überall der gleiche ist, sich Wiederholendes, Konstantes, Typisches aufzeigen (S. 6).

Wohl gibt es das Wahre und das Gute, aber was jeweils wahr und gut ist, ist zeitlich bedingt. Aber „es kommt im einzelnen nicht darauf an, in welchen Schattierungen die Begriffe ‚gut und böse' modifiziert sind (denn dies hängt von der jeweiligen Kultur und Religion ab), sondern darauf, ob man denselben, so wie sie sind, mit Aufopferung der Selbstsucht pflichtgemäß nachlebe oder nicht"(S. 66f.). „Aufopferung des Lebens für andere kam gewiß auch schon bei den Pfahlmenschen vor" (S. 66). „Wenn schon in alten Zeiten einer für andere das Leben hingab, so ist man seither darüber nicht mehr hinausgekommen." Es ist eine Illusion, von einem „moral progress" (Buckle) zu reden. „Der Geist war schon früh komplett" (S. 256).

Mit Spott wendet sich Burckhardt gegen die Meinung der Aufklärer, daß der Mensch wesentlich gut sei und daß es nur der Aufklärung bedürfe, damit diese Güte jetzt zur Herrschaft komme, und daß in der Tat die Aufklärung dieses Werk vollbringe und verachtungsvoll über frühere Zeiten der Unvernunft urteile. „Der geheime Vorbehalt dabei ist, daß das Geldverdienen heute leichter und sicherer sei als je; mit dessen Bedrohung wird auch das betreffende Hochgefühl hinfallen" (S. 67). Die Geschichte entsteht mit dem erwachenden Bewußtsein des Menschen, mit dem Bruch mit der Natur. „Zugleich aber bleibt noch immer genug vom Ursprünglichen übrig, um den Menschen als reißendes Tier zu zeichnen" (S. 25).

Gegen den optimistischen Fortschrittsglauben wendet sich Burckhardt besonders in den Reflexionen über Glück und Unglück in der Geschichte. Die Urteile, ob dies oder jenes Ereignis ein Glück, ob diese oder jene Epoche eine glückliche war, sind

völlig subjektiv. „Unsere tiefe und höchst lächerliche Selbstsucht hält zunächst diejenigen Zeiten für glücklich, welche irgendeine Ähnlichkeit mit unserem Wesen haben; sie hält ferner diejenigen vergangenen Kräfte und Menschen für löblich, auf deren Tun unser jetziges Dasein und relatives Wohlbefinden gegründet scheint. Ganz als wäre Welt und Weltgeschichte nur um unsertwillen vorhanden" (S. 259). Den Ausdruck „Glück" sollte man für die Weltgeschichte überhaupt ausschalten; nur der Ausdruck „Unglück" hat sein Recht (S. 260). Denn das Böse ist eine in der Geschichte herrschende Macht, und wenn es auch unentbehrlich ist als eine die Geschichte bewegende Macht, so führt es doch stets Unglück herbei. „Es gibt schon in den alten Zeiten ein entsetzliches Bild, wenn man sich die Summe von Verzweiflung und Jammer vorstellt, welche das Zustandekommen z. B. der alten Weltmonarchien voraussetzte" (S. 265). Als Trost scheint es nur die Kompensation zu geben (S. 266), insofern Unglück auch glückliche Folgen haben kann. Aber man sollte mit diesem Trost sparsam umgehen, „da wir doch kein bündiges Urteil über diese Verluste und Gewinste haben" (S. 267). Es kommt zu dem resignierten Urteil: „Glück und Unglück mögen sich in den verschiedenen Zeiten und Kulturen ungefähr und im großen ausgeglichen haben" (S. 66). Aber im Blick auf die Geschichte sollte man die Frage nach Glück und Unglück fahren lassen. „Reif sein ist alles. Statt des Glückes wird das Ziel der Fähigen nolentium volentium die Erkenntnis" (S. 270).

In Frankreich, dem aufgeklärtesten Lande, wurden sich manche Geister der Sinnlosigkeit der materiellen Fortschritte bewußt, und es erwuchs ein Nihilismus, der, wie Löwith schildert, in den Schriften Flauberts und Baudelaires seinen Ausdruck gefunden hat[1]. „Die Welt geht ihrem Untergang entgegen", ist das Urteil Baudelaires. In ihren Zielen verschieden ist die Kritik, die

[1] K. Löwith, Weltgesch. u. Heilsgesch. S. 90–93.

Kierkegaard und *Nietzsche*, *Dostojewski* und *Tolstoi* an der westlichen Zivilisation und am Fortschrittsglauben üben. Aber in der Kritik sind sie sich einig. Und heute nach den beiden Weltkriegen? Das Urteil Erich Franks dürfte richtig sein: „Es ist die seltsame Ironie unserer Zeit, daß aller Fortschritt in Wissenschaft und Zivilisation, ja auch in der Moral und im sozialen Bewußtsein, schließlich umschlagen kann in Mittel für Krieg und Zerstörung. Sogar diejenigen Völker, die ihr Äußerstes tun, um solche tragische Verkehrung zu verhindern, sind gezwungen, sich der Notwendigkeit der Geschichte zu unterwerfen. Im gleichen Maß, in dem der Mensch kraft seiner Vernunft gelernt hat, die Natur zu beherrschen, ist er ein Opfer der Katastrophen der Geschichte geworden. So wird sein Traum, daß er völlig frei seine Zukunft gemäß den Idealen seiner eigenen Vernunft gestalten kann, vereitelt durch die Geschichte."[1] „Für solchen Blickpunkt erscheint sogar die Idee der Humanität nur als eine ‚Ideologie' unter vielen, als der Ausdruck einer bestimmten geschichtlichen und sozialen Situation[2]."

b) *Die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts* war nicht durch Burckhardt oder Nietzsche gestört worden, sondern trieb ihre Arbeit in Ruhe weiter. Im Ganzen kam es insofern zu einem Relativismus, als sie ähnlich wie Burckhardt den Wandel als das Gesetz der Geschichte anerkannte, die Absolutheit von Urteilen und Erkenntnissen leugnete und vielmehr die Abhängigkeit aller Gedanken und Wertungen von der jeweiligen Zeit und Kultur feststellte. Darin ist zugleich die Geschichtsauffassung der Romantik wirksam, worüber noch zu reden ist. Je mehr sich aber das Interesse darauf konzentrierte, den kausalen Zusammenhang alles Geschehens zu ergründen, entwickelte sich ein Relativismus, ob sich der einzelne Historiker dessen bewußt war oder nicht. Es ist die Epoche des sogenannten *Historismus*, in dem die Geschichte im Grunde nach Analogie der Natur verstanden

[1] Philos. Underst. and Relig. Truth S. 121, deutsche Übers. S. 86.

[2] Ebenda S. 122 bzw. 87.

wird und die Geschichtswissenschaft ihre Aufgabe darin sieht, Tatsachen festzustellen und die Gesetze ihrer Verknüpfung zu finden. Sie kennt auch den Gedanken der Entwicklung, aber nur in der Anwendung auf einzelne Epochen und Kulturgebiete und nicht auf die Geschichte als ganze. Sie will dabei die Subjektivität des Historikers ausscheiden und auf jedes Werturteil verzichten. Historie ist bloße Tatsachenwissenschaft, sie stellt aber nicht die Frage: was ist eine geschichtliche Tatsache?[1]

Dieser Historismus wie jene pessimistische Verzweiflung daran, einen Sinn der Geschichte zu entdecken und damit die Preisgabe des Glaubens an den Fortschritt, sind die Voraussetzungen für *Oswald Sprenglers* „Untergang des Abendlandes" (I 1918, II 1922). Hier ist der Historismus sozusagen in einen völligen Naturalismus übergegangen. Aber die Ursprünge dieses Geschichtsverständnisses liegen weit zurück. In ihm lebt in gewisser Weise das antike Verständnis des geschichtlichen Prozesses als in Zyklen sich bewegend wieder auf.

2a) Diese Anschauung war schon von *Vico* wieder aufgenommen und entfaltet worden. Wie in seiner Geschichtsauffassung der Gedanke der Vorsehung neutralisiert wird, wie er den eschatologischen Gedanken der Vollendung der Geschichte eliminiert, davon war schon die Rede[2]. In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung seine Auffassung des Geschichtsverlaufs als in Zyklen sich bewegend. Jeder Zyklus verläuft in drei Stadien: Am Anfang steht das primitive Zeitalter der Götter, das Barbarentum. Ihm folgt das heroische Zeitalter der aristokratischen Verfassungen, für Griechenland durch die Homerische Periode, für Europa durch das Mittelalter repräsentiert. Diesem folgt das klassische Zeitalter, in dem der Gedanke über die Phantasie herrscht, die Prosa über die Poesie usw., und in

[1] Vgl. COLLINGWOOD, a. a. O., S. 132f. bzw. 142f.; MARROU, a. a. O., S. 52ff., 179f.; CASTELLI, a. a. O., S. 71f.

[2] Siehe oben, S. 74.

dem aus der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen die freien Republiken und Monarchien erwachsen. Der Zyklus endet in einer Erschöpfung und einem Verfall, einem Rückfall in ein neues Barbarentum, mit dem dann als Ricorso ein neuer Zyklus beginnt.

Es ist gewissermaßen eine Naturgeschichte der Menschheit, wie denn Vico als den Gegenstand seiner Scienza Nuova auch die gemeinschaftliche Natur der Völker bezeichnet hat[1]. Die Natur ist dabei nicht als eine jenseitige Macht verstanden, die als die gleiche in allem wirkt, sondern sie ist immer werdend, „natura nascendo". Insofern kann man auch sagen, daß Vico den Naturbegriff historisiert hat (Auerbach), aber man muß ebenso sagen, daß er den Geschichtsbegriff naturalisiert hat. Seine Voraussetzung ist, daß allen Menschen und Völkern eine natürliche und die gleiche Anlage zu bestimmten Lebens- und Entwicklungsformen gemeinsam ist, der „sensus communis". Infolge der verschiedenen natürlichen Bedingungen entwickeln sich im Lauf der Geschichte Unterschiede, aber die wesentlichen Merkmale der einzelnen Stadien sind immer die gleichen. Und solche Übereinstimmungen zwischen einzelnen Kulturen beruhen nicht darauf, daß einzelne Menschen und Völker von anderen gelernt, historische Tradition übernommen haben; vielmehr sind alle Phänomene hier wie dort spontan entstanden aus der allen gemeinsamen Anlage. Eben deshalb kann der Historiker den Prozeß der Geschichte rekonstruieren. In einem Volke wirken diese Anlagen als der „Volksgeist", der sich in der Dichtung eines Volkes ausspricht. So ist z. B. Homer nicht eine einzelne Persönlichkeit, vielmehr waren es Homere, die als Glieder

[1] Über Vico vgl. außer den betr. Kapiteln in COLLINGWOOD und LÖWITH: ERICH AUERBACH, Giambattista Vico und die Idee der Philosophie, in: Homenatge a Antoni Rubio i Lluch 1936. Ders., Vico und der Volksgeist (Wirtsch. und Kultursystem 1955, 46–60). – Siehe auch die Einführung von HANS BARTH in Benedetto Croce, Die Geschichte als Gedanke und als Tat 1944, S. 17.

des griechischen Volkes dessen Geschichte sangen. Wie Sprache und Dichtung, so erwächst auch das Recht als natürliches aus den ewigen Quellen des im Gemeinschaftsleben Notwendigen und Nützlichen. Es ist charakteristisch, daß Vico sein Interesse besonders dem primitiven Stadium der Geschichte zuwendet, weil in diesem das natürliche Wachstum der Kultur am deutlichsten zu sehen ist.

b) Vico blieb lange Zeit, ja eigentlich bis heute, ohne Nachwirkung, doch hat seine Geschichtsanschauung eine Parallele in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784–1791) von *Joh. Gottfried Herder*[1]. Wie weit er Vico kannte und von ihm beeinflußt ist, wie weit seine Ideen selbständig von ihm konzipiert sind, kann dahingestellt bleiben. Auch Herder reduziert die Menschheitsgeschichte auf die Naturgeschichte. Er versteht Natur und Geschichte unter dem Entwicklungsgedanken und beginnt seine Menschheitsgeschichte mit der Darstellung der kosmologischen und geologischen Entwicklung, in der es schließlich zum animalischen Leben kommt, dessen höchste Spezies die Menschheit ist. Sie ist also der Gipfel der Entwicklung der Natur. Herder reflektiert z. B. auch über die Verwandtschaft zwischen den Affen und den Menschen, und er erklärt den Unterschied des Menschen vom Tier ganz aus einer physiologischen Anthropologie. Der erste und entscheidende Unterschied ist der aufrechte Gang des Menschen. „Beim Menschen ist auf die Gestalt, die er jetzt hat, alles eingerichtet; aus ihr ist in seiner Geschichte alles, ohne sie nichts erklärt." Von der aufrechten Gestalt hängt auch die Gehirnbildung ab und endlich die Humanität. Durch diese hebt sich der Mensch von der niederen Natur ab und errichtet eine geistige Welt, die sich von Stufe zu Stufe zur vollen Humanität entwickelt. Die Bildung dieser geistigen Welt führt Herder auf die nach psychologischen Gesetzen wirkende Ausbildung der Seele zurück.

[1] Über HERDER vgl. außer dem Kapitel in COLLINGWOOD: H. G. GADAMER, Volk und Geschichte im Denken Herders 1942.

Wenn man sieht, daß er die Humanität auch als Vorübung, als Knospe zu einer zukünftigen Blume bezeichnen kann, nämlich zu einem jenseitigen Dasein der Unsterblichkeit, so könnte man denken, daß Herder zwischen Natur und Geist unterscheidet, und ganz klar sind seine Gedanken nicht. Aber jedenfalls ist deutlich, daß er die Geschichte der Menschheit ganz naturalistisch versteht, wie er denn die Gesetze der Entwicklung der Kultur ausdrücklich auf Naturgesetze gründet. Und er kann sagen: „Die ganze Menschengeschichte ist reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit", wobei er die Naturgesetzlichkeit nicht im Sinn der mathematischen Physik vorstellt, sondern als das Spiel der lebendigen, in der Geschichte wirksamen Kräfte. Auch die Humanität wird so zu einem Ergebnis der wirkenden Kräfte. Denn Humanität ist „Vernunft und Billigkeit" oder „Verstand, Billigkeit, Güte, Gefühl der Menschlichkeit". Und diese Kräfte setzen sich mit naturgesetzlicher Notwendigkeit durch, weil sie Bedingungen für das Beharren menschlicher Ordnungen sind und sich mehr und mehr als das Bleibende in der Geschichte erweisen. Herder glaubt also nicht an den moralischen Fortschritt der Menschheit aus Tugend.

Bei Herder findet sich nicht Vicos Gedanke von den Zyklen. Vielmehr gliedert er die Geschichte der Menschheit auf in die Geschichte der verschiedenen menschlichen Typen oder Rassen. Die menschliche Natur ist nicht uniform, sondern sie ist differenziert in verschiedenen Typen, und zwar nicht infolge ihrer verschiedenen geschichtlichen Schicksale, sondern weil jeder Typus von Natur seinen eigenen, sich nicht wandelnden Charakter hat, der sich ursprünglich aus den Lebensbedingungen und den „frühen Taten und Geschäften" jeweils gebildet hat. In jedem Volk ist wirkende Kraft der Volksgeist, wie er sich besonders in der Dichtung ausspricht. Die Differenzierung ist also nicht Produkt der Geschichte, sondern der Natur. Jedes Volk hat also offenbar seinen eigenen Weg zur Humanität. „Die ganze Geschichte der

Völker wird uns . . . eine Schule des Wettlaufs zur Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde." Daß die Entwicklung zur Humanität, die doch eine einheitliche ist, führt, ist offenbar nicht konsequent gedacht; der Begriff der Humanität steht eigentlich im Widerspruch zu dem der natürlichen Entwicklung. Man könnte vielleicht sagen, daß in Herders Idee von dem Reich der Menschheitsorganisation als eines Systems geistiger Kräfte auch noch die Eschatologie in säkularisierter Form fortwirkt. Indessen würde das in Widerspruch treten zu seiner Überzeugung, daß jedes Zeitalter der Geschichte und jedes Volk so wie jedes Lebensalter der Menschen „den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst hat"[1]. Es ist unzulässig, an frühere Zeiten und Völker den Maßstab einer anderen Zeit anzulegen und die Geschichte als einen Fortschritt anzusehen, der zur Vollkommenheit führt, wie es die Aufklärung tut, die den Begriff der Vollkommenheit nach ihrem rationalistischen Denken bestimmt. Die Frühzeit der Menschheit ist nicht als Barbarei zu beurteilen, sondern „atmet den gesunden Geist der Kindheit"[2]. Herder würdigt auch das deutsche Mittelalter, dessen Schattenseiten er nicht verkennt: die Zwistigkeiten innerhalb der Nationen. „Indessen ist in der Geschichte der Welt die Gemeinverfassung germanischer Völker gleichsam die feste Hülse gewesen, in welcher sich die überbliebene Kultur vorm Sturm der Zeiten schützte, der Gemeingeist Europas entwickelte und zu einer Wirkung auf alle Weltgegenden unserer Erde langsam und verborgen reifte". Und bei aller Kritik an der mittelalterlichen katholischen Kirche kommt er doch zu dem Schluß: „Ich fühle ganz den Wert, den viele Institute der Hierarchie noch für uns haben, sehe die Not, in welcher sie damals errichtet wurden, und weile gern in der schauerlichen Dämmerung ihrer ehrwürdigen Anstalten und Gebäude. Als eine grobe Hülle der Überlieferung, die den Sturm der Barbaren bestehen sollte, ist

[1] GADAMER a. a. O., S. 11.

[2] GADAMER ebenda.

sie unschätzbar und zeugt ebensowohl von Kraft als Überlegung derer, die das Gute in sie legten." Er fügt freilich hinzu: „Nur einen bleibenden positiven Wert für alle Zeiten mag sie sich schwerlich erwerben. Wenn die Frucht reif ist, zerspringt die Schale."

Die Geschichte als ein Spiel der natürlichen Kräfte, die die Natur in den Menschen gelegt hat, so erscheint sie für Herder. Der Blick in die Geschichte entdeckt nicht einen Sinn, der dem Gang der Geschichte eine Einheit gibt und sie zu einer Vollendung führt, wenn man nicht die Humanität als die Vollendung bezeichnen will. Aber er protestiert gegen den Fortschrittsgedanken der Aufklärung und sagt: „Philosoph! der du nur den Fundamentalbaß deiner Abstraktionen siehst, siehst du die Welt? Die Harmonie des Ganzen?[1]" Die Harmonie des Ganzen zu sehen, wird man als das Grundmotiv der Herderschen Geschichtsbetrachtung bezeichnen dürfen, und man wird schwerlich leugnen können, daß diese Geschichtsbetrachtung eine wesentlich ästhetische ist.

3. Herders Wirkung auf die *Romantik* war außerordentlich. In ihr, die auch aus anderen Anregungen, wie Rousseau und Hamann, erwuchs, wird mit dem Protest gegen die Aufklärung ein echter Sinn für Geschichte lebendig[2]. Die Vergangenheit wird nicht nur negativ beurteilt als die dunkle Zeit, der das aufgeklärte vernünftige Wissen noch fehlt, sondern positiv als eine Zeit, der man sich verwandt weiß, weil auch in ihr die irrationalen Kräfte des Lebens, das man in sich selbst spürt, wirksam sind. Diese Kräfte sind in allen Kulturgebieten wirksam, und sie gewinnen ihre mächtigste Wirkung in der schöpferischen Kraft

[1] In einem Entwurf; s. GADAMER a. a. O., S. 9.

[2] Vgl. GERH. KRÜGER, Die Geschichte im Denken der Gegenwart, S. 8: „Erst durch die Romantik und durch ihre Vorläufer kam es ja zu der ‚Entdeckung der Geschichte', zu dem Erwachen des ‚historischen Sinnes' und zur Entstehung der modernen historischen Geisteswissenschaften."

des Ich, daher vor allem in der Religion und in der Dichtung. Der Poesie der Vergangenheit, dem Volkslied, dem Märchen galt das besondere Interesse der Romantik und ebenso der mittelalterlichen Kunst, woraus dann die Vollendung des Kölner Doms, der Bau pseudogotischer Kirchen und die Burgenromantik erwuchsen. Die Vorliebe für das Mittelalter verband sich häufig mit einer Neigung für die katholische Kirche, wie sie sich z. B. in Novalis „Die Christenheit oder Europa" (geschrieben 1799, gedruckt 1826) ausspricht und wie sie durch manche Konversionen bezeugt wird.

Die Herdersche Auffassung, daß alle Kultur nicht an dem objektiven Maßstab der Vernunft gemessen werden kann, sondern an jedem Ort und zu jeder Zeit ihren eigenen Sinn und ihr Recht hat, führt zu einem *historischen Relativismus*[1] und damit z. B. zu einer neuen Auffassung des Rechts, zur Begründung der sogenannten historischen Rechtsschule. Auch das Recht ist nicht durch objektive Normen, sondern durch die Geschichte bestimmt, es gibt kein Naturrecht, sondern nur positives Recht. So gibt es auch keine allgemein verpflichtenden ethischen Normen, sondern jede Zeit hat ihre Moral. Das Interesse der Romantiker haftet nicht am Objektiven, sondern am Subjektiven, am Erlebnis, wie denn das dichterische *Erleben* das Wesentliche ist, nicht das *Werk* der Dichtung. Das Erleben ist ein Innewerden der irrationalen Kräfte des Lebens, eine im Grunde ästhetische Schau, die sich gleichermaßen auf die Geschichte wie auf die Natur richtet und im Grunde das Geschehen der Geschichte als Naturgeschehen versteht.

Die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, die tief vom Relativismus der Romantik beeinflußt ist, hat sich vom Erlebniskult und vom Ästhetizismus freigemacht, aber das geschichtliche Geschehen nach Analogie des Naturgeschehens verstanden, wie schon gesagt wurde[2].

---

[1] Siehe oben, S. 10f. [2] Siehe oben, S. 88f.

4a) Völlig naturalistisch ist nun die Geschichte bei *Oswald Spengler* verstanden, der seinem „Untergang des Abendlandes"[1] den Untertitel gibt „Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte", dadurch die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise andeutend, ebenso wie durch die Bezeichnung der Kulturen als „Lebewesen höchsten Ranges". Wie weit er durch Vico oder Herder angeregt worden ist, weiß ich nicht. Jedenfalls erscheint auch bei ihm die Geschichte nicht als Einheit und ihr Gang nicht als ein Fortschritt. Vielmehr zerfällt die Gesamtgeschichte in Zyklen, in eine Folge von einzelnen in sich geschlossenen Kulturen, die je ihren eigenen Charakter haben. Eine Kontinuität der Geschichte gibt es nicht. Die Kulturen sind bei Spengler wie Leibnizsche Monaden (so Collingwood). Es gibt nur die zeitliche Folge: eine Kultur löst die andere ab. In jeder wiederholt sich der gleiche Prozeß des Wachstums vom primitiven Barbarentum der archaischen Zeit zum klassischen Zeitalter, in dem politische Organisation, Recht und Wissenschaft sich ausbilden, bis zum Verfall in das Barbarentum der Zivilisation. Die Abgeschlossenheit der einzelnen Kulturen ist von Spengler so konsequent gedacht, daß nach ihm z. B. auch die Wissenschaft, die Mathematik, die Philosophie, die Kunst und Religion jeder einzelnen Kultur etwas Eigenes für sich sind, und daß keine geistige Einheit zwischen dem geistigen Leben der verschiedenen Kulturen besteht. Jede einzelne Kultur, jeder Zyklus hat seine Zeit. Daher ist es möglich, für die Gegenwart die Diagnose aufzustellen, in welchem Stadium sich unsere Kultur befindet, und entsprechend die Zukunft vorauszusagen, wie denn Spengler selbst sagt, daß er zum erstenmal es unternehme, Geschichte vorauszubestimmen. Geschichte ist also völlig als Naturgeschichte verstanden. Die einzelnen Kulturen sind wie Pflanzen, die aufwachsen, blühen, reifen und verwelken. So wenig wie man nach einem Sinn des Naturlebens fragen kann, so wenig nach

[1] Siehe oben, S. 89.

einem Sinn der Geschichte, und von einer eschatologischen Vollendung kann natürlich keine Rede sein. Die Vorstellung, daß es einen Gang der Geistesgeschichte gibt, in der jeweils die Gegenwart die geistige Tradition der Vergangenheit in sich bewahrt und weiterentwickelt, wird ausdrücklich abgelehnt.

Ich erwähne nur kurz, daß Spengler seiner Theorie zuliebe gewaltsame Konstruktionen vornimmt. Er hat eine „arabische Kultur" entdeckt, die etwa das 1. Jahrtausend nach Christus umfaßt, und er zerreißt deshalb die Antike, indem er ihre Spätzeit, den Hellenismus, als eine völlig neue Kultur ansieht, und ebenso das Christentum in zwei angeblich verschiedene Religionen. Ebenso erwähne ich nur kurz, daß Spengler seine Prophezeiung der Zukunft inkonsequenterweise mit einem Appell verbindet, einem Ruf zur Entscheidung, nämlich dem Ruf an die Deutschen, einen „preußischen Sozialismus" zu errichten und so der Zukunft Herr zu werden. In unserem Zusammenhang kommt es nur auf die methodischen Prinzipien Spenglers an.

b) Mit Spengler gehört *Arnold Toynbee* zusammen, insofern auch er in der Linie steht, die von Vico über Herder zu Spengler führt[1]. Auch für ihn ist die Geschichte nicht eine Einheit, nach deren Sinn man fragen könnte, und deren Gang ein Fortschritt wäre, der zu einer Vollendung führt. Auch für ihn zerfällt die Geschichte in die Geschichte einzelner Gruppen, einzelner „Societies". Sein Interesse richtet sich auf diejenigen Societies, die den primitiven Zustand verlassen und eine Zivilisation entwickelt haben. Erst sie erleben eine eigentliche Geschichte. Es sind deren 21; 16 von ihnen sind vergangen; ihre Geschichte ist beendet. 5 große leben noch fort: Das westliche Christentum, das östlich-byzantinische Christentum, der Islam, der Hinduismus und die Fernöstliche Kultur. Toynbees Bemühen ist es nun, durch ein vergleichendes Studium der Zivilisationen

[1] Zur Auseinandersetzung mit (Spengler und) Toynbee s. bes. ER. VOEGELIN a. a. O., S. 118ff.

das Gesetz dieser Geschichte zu entdecken: Wie ist die Entstehung, wie das Wachstum, wie der Zerfall der Zivilisationen zu erklären?[1]

Man kann gewiß mit Collingwood (S. 161) sagen, daß Toynbee in der Art, wie er Tatsachen feststellt, sie verknüpft und Gesetze der Entwicklung konstatiert, die Methode der Naturwissenschaft befolgt. Auch sein Begriff von Zivilisation entspricht dem naturwissenschaftlichen Denken. Denn er hat nur einen formalen Begriff von Zivilisation, etwa den der Reife, keinen inhaltlich bestimmten, der Herders Begriff der Humanität entspräche. Jede Society hat ihre eigene Zivilisation, so daß man nicht von der Einheit des Geistes reden und die Geschichte als Geschichte des Geistes verstehen kann, in der der Historiker selbst steht. Der Blick in die Geschichte lehrt nicht: tua res agitur. Toynbee steht vielmehr der Geschichte als der unbeteiligte Zuschauer gegenüber wie der Naturwissenschaftler der Natur, an deren Geschehen er als geistige Person nicht beteiligt ist.

Dennoch wäre es meines Erachtens falsch, zu sagen: „Seine Gesamtauffassung von der Geschichte ist letztlich naturalistisch" (Collingwood S. 163 bzw. S. 174), eine Charakteristik, die auf Spengler zutreffen würde. Aber Toynbee unterscheidet sich von Spengler in mehrfacher Weise. Zunächst schon dadurch, daß bei ihm die Societies nicht gegeneinander abgeschlossen sind, nicht Monaden sind wie die Spenglerschen Kulturen. Zahlreiche Kulturen sind durch Affiliationen verbunden, so daß die Tradition im Laufe der Geschichte weitergegeben werden kann. Vor allem aber ist der Gang der Geschichte in den einzelnen Societies nicht einfach durch Naturfaktoren bestimmt. Er warnt selbst davor, „auf die historische Denkweise, die in der Erforschung lebendiger Wesen besteht, eine wissen-

[1] Gegen den „Mythos" der „unité structurale des civilisations" bei Spengler und bei Toynbee wendet sich H.-J. MARROU, De la connaissance historique 1956, S. 173f. („L'unité est un problème, non un principe dont on puisse partir.")

schaftliche Methode anzuwenden, die für die Erforschung der unbeseelten Natur ausgebildet ist". Er polemisiert gegen Historiker, die das geschichtliche Geschehen auf die Naturfaktoren der Rasse oder des geographischen Milieus zurückführen wollen. Vielmehr wird die geschichtliche Bewegung durch einen nicht voraussagbaren Faktor (unpredictable factor) in Gang gebracht, nämlich durch das Verhalten einer Society in einer kritischen Situation. Toynbee hat das Gesetz von „Herausforderung und Antwort" (Challenge and Response) entdeckt: Jede Society wird im Laufe der Geschichte in problematische Situationen gebracht, die eine Herausforderung sind und für die Herausgeforderten ein Prüfstein. Welche Antwort sie der Herausforderung gibt, wie sie die Prüfung besteht, davon hängt es ab, ob sie in eine Geschichte eintritt bzw. ob sie ihre Geschichte weiterführt. Die „Herausforderung" bedeutet einen stimulus, der gegeben sein kann in für die Entwicklung einer Zivilisation ungünstigen klimatischen Bedingungen, in der Notwendigkeit für ein Volk, sich auf neuem Boden eine neue Heimat zu schaffen, oder in Schicksalsschlägen, wie feindliche Angriffe, Bedrückungen durch eine fremde Macht, oder auch durch „innere oder einheimische Schläge" (internal or domestic blows), wie Sklaverei, oder Probleme, die aus der Entwicklung der Technik erwachsen. Alles hängt davon ab, ob die Prüfung bestanden wird, ob der „Herausforderung" die „Antwort" gegeben wird, und das ist nicht berechenbar. Insofern wird die Notwendigkeit einer naturhaften Entwicklung modifiziert; den Menschen wird ein gewisses Maß an Verantwortlichkeit und Freiheit zugeschrieben. Indem Toynbee nun freilich zu bestimmen sucht, ob und wann eine „Herausforderung" eine „außerordentliche Herausforderung" oder eine „minder harte Herausforderung" sein kann, welches das Optimum ist, und wie entsprechend die „Antwort" dadurch determiniert ist, und wenn Toynbee ferner den Begriff des élan vital einführt, um das Wachsen einer in die Geschichte eingetretenen Society zu er-

klären, gerät das „Gesetz von Herausforderung und Antwort" doch wieder in das Licht eines Naturgesetzes.

Endlich ist zu sagen, daß für Toynbee im Unterschied zu Spengler die Religionen nicht Ausdrucksformen der Kultur sind, sondern eine Sonderstellung haben, vor allem das Christentum[1], das als eine Universalreligion aus dem Zusammenbruch der hellenistischen Gesellschaft erwuchs und vielleicht den Zusammenbruch der westlichen Kultur nicht nur überdauern wird, sondern wachsen wird „an Weisheit und Gestalt als das Resultat einer neuen Erfahrung einer säkularen Katastrophe". Es ist geradezu eine geschichtliche Funktion des Niederganges einer Kultur, tiefere religiöse Einsichten zu entbinden, zu einer reifen Hochreligion zu führen; denn durch Leiden lernt der Mensch. Wenn auch eine solche Religion nicht die Aufgabe hat, „dem zyklischen Prozeß der Wiedergeburt von Zivilisationen zu dienen", so kann sie doch in einem solchen Prozeß ihren Sinn behalten. So kann Toynbee das Christentum als das immer noch größte „neue" Ereignis der Menschheitsgeschichte bezeichnen. Als der Erbe aller anderen Hochreligionen wird es vielleicht einmal die Weltreligion werden. So etwas wie eine säkularisierte Eschatologie klingt hier noch nach, freilich schwer vereinbar mit Toynbees Grundanschauung von der Geschichte. Toynbee versucht die Vereinigung, wenn er in „Civilization on Trial" (1948) schreibt: „Wenn die Religion ein Wagen ist, so scheint es, als ob die Räder, auf denen er sich zum Himmel emporbewegt, der periodische Niedergang der Zivilisation auf Erden wären. Es scheint, als ob die Bewegung der Zivilisation eine zyklische, sich wiederholende sei, während die Bewegung der Religion in einer einfachen, geraden Linie besteht. Die gerade, aufwärtsführende Bewegung der Religion kann Hilfe und Förderung erhalten durch die zyklische Bewegung der Zivilisationen in der Runde von Geburt–Tod–Geburt." Aber Toynbee erwägt auch die Möglichkeit, daß nach den beiden Arten der Societies,

[1] Vgl. hierfür bes.: A. J. Toynbee, Civilization on Trial 1948.

den primitiven und den zivilisierten, deren Zeit beschränkt ist, eine dritte entstehen könnte, eine die Welt umfassende Society, „verkörpert in einer einzigen weltweiten dauernden Repräsentation in der Gestalt der christlichen Kirche".

Von der alten Eschatologie grenzt er sich aber bestimmt ab durch die Verneinung, daß damit das Reich Gottes auf Erden verwirklicht sein würde; denn die Natur des Menschen müßte sonst so verändert werden, daß der Wille zum Bösen in ihr verschwände. Solange aber die Erbsünde in der Menschheit vorhanden ist, so lange wird es keine Society geben, die nicht der auf Macht beruhenden Institution bedürfte. So wird auch die siegreich kämpfende Kirche auf Erden nur eine „Provinz des Königreiches Gottes" sein können, freilich „eine Provinz, in der die Bürger des himmlischen Reiches leben, atmen und arbeiten müssen in einem Element, das nicht ihr heimatliches Element ist."

Im Zusammenhang mit solchen Erwägungen setzt sich Toynbee mit Frazers Behauptung auseinander, daß christliche Religion und Zivilisation Gegensätze sind und daß die christliche Religion als eine individualistische die Kultur, die auf soziales Ethos gegründet ist, zerstört. Würde dann also ein religiöser Fortschritt gar nicht im Interesse der Kultur liegen? Toynbee antwortet: „Religiöser Fortschritt bedeutet geistiger Fortschritt, und Geist bedeutet Persönlichkeit. Also hat der religiöse Fortschritt seinen Platz im geistigen Leben der Persönlichkeiten." Frazers Ansicht ist falsch, weil sie „auf einem fundamentalen Mißverständnis dessen beruht, was das Wesen der Seelen oder Persönlichkeiten ist".

Bricht hier nicht die Frage auf, wer das eigentliche Subjekt der Geschichte ist, die Menschheit, die Völker, die Kultur, die Gesellschaften oder der Mensch? Damit haben wir das Thema der nächsten Vorlesung erreicht.

VII

Die Frage nach dem Menschen in der Geschichte

Ist nicht der Mensch der eigentliche Gegenstand der Geschichte? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, bedarf es der Besinnung auf die verschiedenen Möglichkeiten des Menschenverständnisses, die in der abendländischen Geschichte und daher auch in der Bibel, die zu den Voraussetzungen dieser Geschichte gehört, aufgetaucht sind. Wir beginnen mit dem griechischen Menschenverständnis.

1. Was den *griechischen Menschen* betrifft, so können wir unterscheiden zwischen dem Selbstverständnis des Bürgers der Polis in der klassischen Zeit und der Auffassung des Menschen in der griechischen Wissenschaft und Philosophie[1]. Beide aber stimmen in wesentlichen Grundzügen überein, nämlich 1. in dem eigentümlichen Individualismus, der den Menschen als selbständige Person auffaßt, die sich ihrer Freiheit bewußt ist, und 2. in dem scheinbar damit in Widerspruch stehenden Gedanken, daß der einzelne Mensch in eine *Ordnung* eingegliedert ist – ein scheinbarer Widerspruch, aber kein wirklicher, da die Ordnung als eine solche aufgefaßt wurde, innerhalb deren das Individuum seinen organischen Platz hat, weil das Gesetz der Ordnung mit dem Gesetz seines eigenen Wesens übereinstimmt. Als das

[1] Vgl. MAX POHLENZ, Der hellenische Mensch 1947; RICH. HARDER, Eigenart der Griechen 1949; GÜNTHER BORNKAMM, Mensch und Gott in der griechischen Antike 1950. Vgl. auch RUDOLF BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen [2] 1954.

eigentliche Wesen des Menschen gilt der Geist, die Vernunft, die auch der Ursprung der Ordnung in der Polis und im Kosmos ist.

In der Polis ist die Freiheit nicht die subjektive Willkür, sondern sie ist durch den Nomos ebenso gebunden wie begründet; sie enthält Recht und Verpflichtung; sie gibt dem Einzelnen die Würde der Verantwortung für das Ganze. Denn die Autorität des Nomos der Polis ist nicht in der aus der Geschichte erwachsenen Tradition begründet, sondern in dem von der Vernunft erfaßten Gedanken des Rechts, und die Ausbildung dieses Gedankens hat die größte Wirkung in der abendländischen Geschichte gehabt. Ich kann nun nicht schildern, wie die eigentümliche Dialektik von Freiheit und Gesetz sich auf den verschiedenen Lebensgebieten im Griechentum zeigt, in der Rolle, die der Wettstreit (der Agon) in athletischen Wettkämpfen wie im Wortstreit und im philosophischen Dialog spielte. Auch kann ich nicht schildern, welches Schicksal diese Dialektik in der griechischen Geschichte erlebte und wie ihr Zerbrechen den Untergang der Demokratie herbeiführte.

In der griechischen Wissenschaft und Philosophie zeigt sich gleichfalls die Dialektik von Freiheit und Gesetz. Die Frage nach der Wahrheit wird nicht durch die Autorität der Tradition beantwortet, sondern durch das methodische Denken, in dem jeder einzelne selbständig seiner Vernunft folgt und nur als wahr anerkennen kann, wovon er überzeugt ist. Zugleich stiftet die Wissenschaft Gemeinsamkeit, da die Vernunft Gemeingut aller ist und die Wahrheit in der freien Diskussion gefunden werden muß.

Ein Hauptthema der philosophischen Diskussion ist *das Verhältnis von Individuum und Kosmos.* Da der Kosmos unter der Frage nach seinem einheitgebenden Ursprung, der Arché, verstanden wird und das Denken seine Einheit und gesetzliche Ordnung entdeckt, so gilt das, was das Wesen des Einzelnen bildet, Vernunft oder Geist, der der Ursprung aller Ordnung ist, auch als

das Wesen des Kosmos. So kann der Mensch verstanden werden als Glied des Kosmos, organisch in sein Gefüge eingegliedert, also nicht als Fremdling, der die Flucht in ein Jenseits sucht, sondern als gesichert im Kosmos als seiner Heimat[1]. Da andererseits der Kosmos als das All verstanden wird, in dem das Materiell-Stoffliche durch die Kraft des ordnenden Geistes zu einer harmonischen Einheit gestaltet wird und alles Werden und Vergehen durch die zeitlosen Gesetze des Geistes regiert wird[2], wird auch der Mensch unter diesem Gesichtspunkt gesehen: Die sinnlichen Triebe seiner Leiblichkeit sollen durch den vernünftigen Geist gebändigt und dem ordnenden Gesetz unterworfen werden. Da er im Geist, in der selbständigen Vernunft, sein eigentliches Wesen hat, steht auch die Ethik nicht unter dem Gesichtspunkt autoritativer Gebote, sondern unter dem Gesichtspunkt der *Bildung*, durch die das eigentliche Wesen des Menschen verwirklicht werden soll. Die Bildung ist Sache der Belehrung[3]. Selbstverständlich ist, daß jeder Mensch nach dem Guten strebt, aber was das Gute ist, sagt die Vernunft. Und es gilt ebenso als selbstverständlich, daß der, der weiß, was das Gute ist, es auch in seinem Tun verwirklichen wird; daß der Wille der Vernunft folgen wird. Gemäß der für den Geist eigentümlichen Dialektik von Freiheit und Gesetz, Selbständigkeit und begrenzendem Maß ist das Ziel der Bildung der individuelle Einzelmensch, jedoch nicht in dem individualistischen Sinn, daß seine persönliche Eigenart ausgebildet werden soll, sondern so, daß er das Idealbild des Menschen zu realisieren hat, in dem wie in einem Kunstwerk Leib und Seele, alle Triebe und Kräfte zu

[1] In diesem Zusammenhang kann ich nicht eingehen auf die Stimmen des Pessimismus in der griech. Literatur. Zu diesem Thema s. bes. WILLIAM CHASE GREENE, Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought 1948; ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, Personal Religion among the Greeks 1954.

[2] Ich kann hier natürlich nicht auf die Diskussionen und die Unterschiede und Modifikationen eingehen, in denen das Grundverständnis jeweils Gestalt gewinnt.

[3] Vgl. WERNER JAEGER, Paideia [3] 1947.

einer harmonischen Gestalt gebracht werden. Symptomatisch ist dafür die ethische Terminologie: *κόσμιος* = harmonisch, *εὐσχήμων* = wohlgestaltet, *εὔρυθμος* = ebenmäßig, *εὐάρμοστος* = wohlgefügt, *ἔμμετρος* = maßvoll. Frevel ist demgegenüber die Überschreitung des Maßes, die *ὕβρις*; die charakteristischen Tugenden sind *σωφροσύνη* = Besonnenheit und *δικαιοσύνη* = Gerechtigkeit.

Vorausgesetzt ist dabei die Freiheit des Menschen. Da das vernünftige Denken, dem der Wille folgt, sein eigenes Gesetz hat, das durch kein Schicksal geändert werden kann, ist im alten Griechentum die Frage nach der Freiheit des Willens nicht zum Thema der philosophischen Besinnung geworden. Als sie in der Stoa aufgeworfen wird, handelt es sich um das Problem des Verhältnisses der freien Entscheidung zu der kausalen Determiniertheit des Weltgeschehens, aber nicht, wie später bei Augustin, um die Frage nach dem Wesen und der Kraft des Willens selbst, und so hat auch die Stoa die Freiheit der Entscheidung nicht geleugnet[1].

Infolge der Auffassung vom Wesen des Menschen als vernünftigem Geist, kraft dessen der Mensch seines Willens Herr und darin vom Schicksal unabhängig ist, ist im Griechentum die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins nicht gesehen worden, sowenig wie die Geschichte als selbständiges Thema erfaßt wurde[2]. In seinem eigentlichen Wesen kann der Mensch durch das ihm Begegnende nicht eigentlich getroffen werden, sondern es kann ihm nur Anlaß und Material zur Ausbildung seines zeitlosen Wesens werden. Die Zukunft kann ihm nichts grundsätzlich Neues bringen, da er, wenn er sein Wesen verwirklicht, im Zeitlosen lebt. In letzter Konsequenz ist das in der Stoa durchgeführt worden. Sie bildet das Ideal des Weisen aus, der in seinem Inneren, dem Geist, unabhängig ist von allem,

[1] Über das Thema der Freiheit vgl. MAX POHLENZ, Griechische Freiheit 1955.

[2] Siehe oben, S. 17.

was ihm im Guten und Bösen begegnen kann. Er lebt, indem er sich der Zukunft und dem, was sie bringt, verschließt, völlig ungeschichtlich.

Aus alledem folgt auch die griechische Auffassung vom *Verhältnis des Menschen zu Gott.* Gottes Jenseitigkeit ist verstanden als seine zeitlose Geistigkeit, transzendent gegenüber allem Konkreten, Einzelnen, gegenüber dem Werden und Vergehen, aber nicht als seine Unverfügbarkeit, seine Freiheit und ständige Zukünftigkeit. Der Mensch hat die Gottheit in ehrfürchtiger Scheu (εὐσέβεια) zu verehren und soll sich hüten, sie durch Hybris, durch Verletzung des Maßes, zu beleidigen. Aber eben damit würde er sich ja auch gegen sein eigenes Wesen verfehlen, in dem er der Gottheit verwandt ist. Auch er hat, sofern er Geist ist, Teil an der Transzendenz des Geistes gegenüber dem Stofflichen, Sinnlichen, Zeitlich-Geschichtlichen. Gott gegenüber ist er frei, insofern er frei ist, der zu sein, der er sein will; seine Bindung an die göttliche Ordnung ist es gerade, die ihm Freiheit gibt, weil sie zugleich das Gesetz seines eigenen Wesens ist. Der Verstoß gegen die Ordnung rächt sich selbst, aber er beeinträchtigt oder zerstört nicht das Wesen des Menschen. Ein solcher Verstoß ist nicht Verschuldung gegen Gott, die am Menschen haftet und die der Vergebung der göttlichen Gnade bedürfte, nichts positiv Böses, sondern Irrtum, dessen der Mensch durch Selbsterziehung Herr werden kann. Der Mensch ist nicht durch seine Vergangenheit qualifiziert; er bringt sie nicht in seine Gegenwart mit; er ist seiner Geschichtlichkeit nicht innegeworden.

2. *Das biblische Menschenbild* sei kurz gezeichnet, indem ich die Unterschiede zwischem Altem und Neuem Testament nur gelegentlich berühre, da das Bild in den Grundzügen das gleiche ist[1].

Da der Mensch in der Bibel durchweg in seinem Verhältnis

[1] Für das Alte Testament vgl. W. ZIMMERLI, Das Menschenbild des Alten Testaments (Theol. Existenz heute N. F. 14, 1949).

zu Gott gesehen ist, muß zunächst der Unterschied der *biblischen Gottesvorstellung* von der griechischen aufgezeigt werden. Die Transzendenz Gottes ist in der Bibel nicht gedacht als die Jenseitigkeit des Geistes gegenüber der Sphäre des Materiellen, Sinnlichen, als die Zeitlosigkeit gegenüber dem Werden und Vergehen, sondern als die schlechthinnige Autorität, die Unverfügbarkeit und ständige Zukünftigkeit Gottes. Gott ist zwar auch der ewige Gott, aber er ist ein handelnder Gott, der in der Geschichte wirkt. Er ist der allmächtige Schöpfer der Welt und nicht das Gesetz des Geistes, das den Kosmos zu einer harmonischen Gestalt bildet, und das von der menschlichen Vernunft erkannt werden kann. Wohl bewundert und preist man Gottes Weisheit, findet sie aber nicht in der Zweckmäßigkeit des kosmischen Organismus und kennt so die Gedanken der Vorsehung und der Theodizee nicht, die in der Stoa eine so große Rolle spielen. Würde man nach dem Wesen Gottes fragen, so müßte man antworten: Gottes Wesen ist primär Wille. Was man sieht und erlebt, hat seinen Grund im Willen Gottes. So ist er der Gott der Geschichte, der immer neu als der zukommende begegnet, und dementsprechend auch der Gott, der die Geschichte zu einem Ende, dem eschatologischen Ziel, führt.

So ist auch *der Mensch* zwar Leib (Fleisch) und Seele; aber seine Seele ist nicht der vernünftige Geist, der am göttlichen Geist teilhat. Infolgedessen fehlt der Bibel auch jenes griechische Ideal des Menschenbildes, das nach dem Gesetz des Geistes wie ein Kunstwerk gestaltet werden soll, und es fehlt überhaupt der Gedanke der Erziehung und Bildung. Das Wesen des Menschen wird in seinem Willen gesehen, der gut oder böse sein kann, und dessen Gutsein darin besteht, daß er den Forderungen Gottes gehorcht, dessen Bösesein der Ungehorsam, die Empörung gegen Gottes Willen ist. Der gute bzw. der böse Wille des Menschen zeigt sich ebenso auch in seiner Haltung gegenüber Gottes Führung in der Geschichte, ob er nämlich dankbar der göttlichen Ordnung zustimmt und Gott lobt, oder ob er widerstrebt und murrt.

Gottes Forderungen sind nicht die im vernünftigen Geist begründeten Ordnungen, sondern werden im Alten Testament zunächst von der Tradition dargeboten, deren Autorität in der Geschichte begründet ist, und charakteristischerweise wird dabei im Alten Testament zunächst kein grundsätzlicher Unterschied zwischen ethischen und kultischen Forderungen gemacht. In der prophetischen Predigt und erst recht im Neuen Testament werden die ethischen Forderungen als der eigentliche Gotteswille erkannt und die kultischen Forderungen kritisch eliminiert. *Die ethischen Forderungen* sind aber nicht an einem Idealbild des Individuums orientiert, sondern an der Gemeinschaft. Diese wird nicht wie die griechische Polis durch das vernunftgemäße Recht konstituiert, sondern ist die durch Geschichte gegebene, in der jeder Mensch mit seinem „Nächsten" verbunden ist. Recht und Gerechtigkeit, die für die Gemeinschaft grundlegend sind, sind die Hauptinhalte der Forderungen, und Liebe und Barmherzigkeit, die das Verhältnis zwischen den Menschen gesund erhalten. Die Autorität der sittlichen Forderungen gründet nicht in einem Vernunftgesetz, sondern in der Erkenntnis, daß sie die Voraussetzungen für ein gedeihliches Gemeinschaftsleben sind, und eben deshalb ist ihre Autorität die Autorität Gottes, der als Wille auch Gemeinschaft will und der sowohl Gemeinschaft zwischen den Menschen durch die Geschichte stiftet und fordert, als auch selbst in Gemeinschaft mit den Menschen tritt.

Die eigentümliche Dialektik zwischen *Freiheit und Gesetz* ist der Bibel unbekannt. Das Alte Testament kennt den Begriff der Freiheit überhaupt nicht; auch in der Predigt Jesu erscheint er nicht. Erst Paulus und ihm Folgende nehmen den Begriff aus dem hellenistischen Sprachgebrauch auf, aber er hat nun nicht mehr den Sinn der dem Menschen als vernünftigem Wesen eigenen Freiheit, sondern ist gleichsam zu einem geschichtlichen Begriff geworden. Denn er meint die Befreitheit des Menschen von der Sünde und das heißt von seiner eigenen Vergangenheit, die ihm anhaftet; in gewisser Weise Befreitheit von sich selbst.

Die Freiheit gehört nicht zum zeitlosen Wesen des Menschen, sondern sie kann für ihn nur Ereignis werden.

Ereignis durch *die vergebende Gnade Gottes*. Denn da das Wesen des Menschen sein Wille ist, ist er, wenn sein Wille böse ist, selbst böse, und so kommt er als ein solcher mit seiner Vergangenheit in seine Gegenwart. Freiheit vom Bösen kann ihm nur Gottes Gnade geben. Im Alten Testament ist diese Erkenntnis nicht von Anfang an klar in ihren Konsequenzen erfaßt. Solange kultische Verfehlungen so gut wie ethische als Sünde gelten, ist der Mensch zwar auch auf die Gnade Gottes angewiesen. Aber er gewinnt sie durch die Erfüllung der von Gott zu diesem Zweck angeordneten kultischen Sühnevorschriften. *Die prophetische Predigt* (vgl. Jerm. 24, 7; 13, 23) freilich sieht, daß mit deren Erfüllung der Mensch kein anderer wird, und sie fordert oder hofft, daß Gott selbst solche Erneuerung des Herzens, das heißt eben des Willens, wirken wird. Ebenso sieht *Jesus*, daß Gutes und Böses aus dem Herzen des Menschen kommt (Matth. 12, 33–35; Luk. 6, 43–45; vgl. Matth. 7, 16–20), er preist die, die reines Herzens sind (Matth. 5,8) und fordert, Gott von ganzem Herzen zu lieben (Mark. 12, 30 par.). Die Forderungen der Bergpredigt („Ihr hörtet, daß gesagt ward, ich aber sage euch") sind insgesamt die Forderungen der Umwendung und Erneuerung des Willens, indem sie lehren, daß dem Willen Gottes nicht durch die Erfüllung der Rechtsforderungen genug getan ist; Gott fordert den guten Willen. Wenn der Mensch dessen inne wird, daß er den Willen Gottes mißachtet hat, und vor Gott seine Unwürdigkeit bekennt, so darf er der Vergebung Gottes gewiß sein (Luk. 15, 11–32; 18, 10–14). Wenn Jesus gelegentlich klagt: „Wie könnt Ihr Gutes reden, die Ihr böse seid?" (Matth. 12, 34), so hat *Paulus* das Wissen um das Böse im Menschen als theologische Lehre entwickelt: Der Mensch ist nicht frei, sondern gefangen in seiner Sünde, und der Wille Gottes wird nicht nur durch Übertretung des Gesetzes verfehlt, sondern gerade auch dessen Erfüllung verstrickt den Menschen in die Sünde, wenn er

meint, durch diese Erfüllung den Anspruch auf Gottes Gnade begründen zu können. Denn das heißt, auf die eigene Kraft vertrauen und nicht dessen innewerden, daß der ganze Mensch in der Sünde gefangen ist und als ganzer ein neuer werden muß. Er kann das nur durch die Gnade Gottes, und diese ist in Christus offenbar geworden. Wer sich dieser Gnade öffnet und so „in Christus" ist, ist ein neues Geschöpf geworden (2. Kor. 5, 17).

Wenn Paulus sagt, daß die Grundsünde das Rühmen ist, so macht er damit das eigentliche *Wesen der Sünde* deutlich. Es ist der Wille des Menschen, aus eigener Kraft vor Gott bestehen zu wollen, sein Leben zu sichern und es, und damit sich selbst, nicht rein als Geschenk von Gott zu empfangen. Dahinter steckt die Angst des Menschen, sich fahrenzulassen, der Wille, sich festzuhalten, sich zu sichern und sich deshalb an das Verfügbare zu klammern, seien es die Güter der Welt, seien es seine Leistungen. Es ist letztlich die Angst vor der Zukunft, die Angst vor Gott, der immer der kommende Gott ist. Das ist schon im Alten Testament im Grunde die eigentliche Sünde: Nicht im Vertrauen auf das, was Gott in der Geschichte am Volke getan hat, offen für das zu sein, was er in der Zukunft tun wird; sich nicht der Zukünftigkeit Gottes auszusetzen, sondern über die Zukunft verfügen zu wollen. Demgegenüber mahnt schon Jesaia:

„In Umkehr und Ruhe liegt Euer Heil.
Im Stillehalten und Vertrauen liegt Eure Kraft"
(Jes. 30, 15).

Paulus hört Gott zu sich sprechen: „Meine Gnade ist Dir genug, denn meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit", und er bekennt: „Gern will ich mich vielmehr meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi bei mir Wohnung nehme . . . denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (2. Kor. 12, 9ff.). Glaube ist Glaube an den Gott, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft" (Röm. 4, 17). Das heißt aber: Glaube ist Glaube an die Zukunft, die Gott schenkt, an den kommenden Gott. Und das heißt wiederum: in

der Bibel ist der Mensch in seiner Geschichtlichkeit verstanden; rein formal ausgedrückt: als der in seiner Gegenwart durch seine Vergangenheit qualifizierte und der von der Zukunft geforderte.

3. *Im Menschenbild des Idealismus* lebt das Menschenbild der Antike in neuer Form auf. Ich kann nicht den historischen Vorgang schildern, wie die Kraft der antiken Tradition in der Renaissance wirksam wurde und von da an weiterwirkte. Auch kann ich nicht die Philosophie des Idealismus im ganzen darstellen, sondern ich will nur die typischen Züge des idealistischen Menschenbildes zeichnen, wie es, in Deutschland wenigstens, in Gegensatz zum biblischen Menschenbild trat und dann auch die evangelische Theologie weithin beeinflußte bis zur Zeit der sogenannten dialektischen Theologie.

Wie im Griechentum ist als eigentliches Wesen des Menschen der Geist verstanden, jedoch so, daß der Geist, die Vernunft, primär als die praktische Vernunft gedacht ist, die (nach Kant) den Primat über die theoretische Vernunft hat. Die praktische Vernunft ist (nach Kant) von der theoretischen unabhängig und hat ihren eigenen Grund, nämlich im Gewissen, das sich durch die Pflicht zur Tugend gefordert weiß. Anders ausgedrückt: das Wesen des Menschen ist sein sittlicher Wille. Dieser steht in Spannung mit den Trieben der Sinnlichkeit, die Pflicht mit der Neigung. Das dualistische Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit kann ebenso wie in der Antike so verstanden werden, daß die Sinnlichkeit das Material ist, das der Geist zu beherrschen und zu gestalten hat, damit die reine Gestalt des Menschen erstehe. Der Begriff der Erziehung und Bildung gewinnt also die gleiche Bedeutung wie in der griechischen Antike. „Erziehung gibt dem Menschen" nach Lessing „nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte[1]." Und ebenso kann wie in der Antike die Charakterbildung nach Analogie des künstlerischen Schaffens aufgefaßt werden, ja, mehr denn als Analogie. Während z. B.

[1] Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 4.

nach Platon der Unterricht in der Mathematik im Dienst der Erziehung steht, ist bei Schiller die ästhetische Bildung das vornehmste Erziehungsmittel[1]. In beiden Fällen aber ist der Gedanke der, daß die Bildung nach dem Gesetz des Maßes, der Ordnung, erfolgt, das zur Harmonie der Gestalt führt.

Denn auch das dialektische Verhältnis zwischen Freiheit und Gesetz als charakteristisch für das Wesen des Menschen ist dem Idealismus mit der Antike gemeinsam, wie es z. B. in Goethes Wort: „Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben" ausgesprochen ist. Ähnlich charakterisiert Schiller in den „Künstlern" den „reifsten Sohn der Zeit an des Jahrhunderts Neige" als „frei durch Vernunft, stark durch Gesetze". Und im „Eleusinischen Fest" heißt es vom Menschen: „Und allein durch seine Sitte kann er frei und mächtig sein". Kant hat diese Dialektik besonders klar entwickelt; denn er sieht, daß der Wille, wenn er wirklich ein freier sein soll, sich nicht durch empirische Beweggründe bestimmen lassen kann, sondern nur durch ein Gesetz, in dessen Befolgung der Mensch frei wird von den sinnlichen Trieben. Das Gesetz muß ein kategorischer Imperativ sein, das heißt ein Gebot, das bedingungslos gilt, und es muß ein Gesetz sein, das der Ausdruck der Autonomie der praktischen Vernunft ist, das heißt ein Gesetz, das der Mensch bejaht, weil es die reine Selbstbestimmung des vernünftigen Willens ist.

Hier zeigt sich in der Parallelität zur Antike zugleich ein charakteristischer Unterschied. Und zwar ist das die Folge der Entstehung der modernen empiristischen Naturwissenschaft (Newton), die, wie Schiller in den „Göttern Griechenlands" klagt, die Natur „entgöttert" hat:

> „Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr
> dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
> die entgötterte Natur."

[1] Vgl. z. B. SCHILLER, Die Künstler, Die Macht des Gesanges, Briefe über die ästhetische Erziehung.

Wie die praktische Vernunft von der theoretischen Vernunft unterschieden ist und ihren eigenen Grund hat, so ist das Gesetz, das der Freiheit korrespondiert, nicht die Ordnung des Kosmos, die die theoretische Vernunft errechnen kann, sondern das Gesetz einer übersinnlichen Welt, die nicht Gegenstand der theoretischen Vernunft werden kann, sondern Gegenstand des Glaubens ist, freilich eines notwendigen apriorischen Glaubens, der das im Gewissen erfahrene Sittengesetz als göttliches Gebot glaubt. Mit diesem Glauben ist dann auch der Glaube gegeben, daß die sinnliche Welt, die Gegenstand der theoretischen Vernunft ist, und die sittliche Welt in einem Zusammenhang stehen, der eine sittliche Weltordnung und eine Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit verbürgt, woraus dann das Postulat der Unsterblichkeit folgt[1].

Bei aller Parallelität mit der griechischen Antike tritt als charakteristischer Unterschied hervor, daß im Wesen des Menschen *der Wille* eine entscheidende Rolle gewinnt. In diesem Sinne sagt Schiller in „Das Ideal und das Leben":

> „Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
> Des Gesetzes strenge Fessel bindet
> Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
> Mit des Menschen Widerstand verschwindet
> Auch des Gottes Majestät."

Das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit wird daher nicht nur und nicht immer nach Analogie der künstlerischen Bildung vorgestellt, sondern auch als der Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien. Daß darin der Einfluß der christlichen Tradition wirksam ist, zeigt sich besonders bei Kant, wenn er die christliche Anschauung von der Erbsünde zur Lehre vom radikalen Bösen umgestaltet. Im Menschen ist, nicht erklärbar, aber faktisch, ein Hang zum Bösen. Deshalb ist vom Menschen eine

[1] Vgl. auch SCHILLER, Die Worte des Glaubens und Die Worte des Wahns.

Umkehrung der Triebfedern gefordert. Kants Lehre vom radikalen Bösen hat freilich auch innerhalb des Idealismus Widerspruch erfahren, besonders von Schiller. Aber auch dieser kann das Verhältnis von Sinnlichkeit und Geist als ein Verhältnis des Gegensatzes ansehen, so daß die Entscheidung gefordert ist:

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl."

„Wollt Ihr hoch auf ihren (der ‚Gestalt') Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von Euch!
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich!"[1]

Auch darin wird man endlich einen Unterschied von der Antike sehen dürfen, daß die Gestalt, zu der sich der Mensch kraft seines sittlichen Willens bilden soll, weniger das Ideal eines allgemeinen Menschenbildes ist als die Gestalt seiner Individualität, die freilich je eine besondere Ausprägung des Menschenbildes ist. So sagt Schiller in den „Votivtafeln":

„Keiner sei gleich dem anderen, doch gleich sei
jeder dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich."

„Ewig sollst Du zwar sein, doch eines nicht
mit dem Ganzen.
Durch die Vernunft bist Du eins, einig mit ihm
durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist Deine Vernunft, Dein Herz
bist Du selber:
Wohl Dir, wenn Vernunft immer im Herzen Dir wohnt."

Man wird also sagen dürfen: Im Idealismus wird einerseits das Menschenbild der griechischen Antike wieder aufgenommen, wenngleich mit einer Modifikation; andererseits ist unter dem Einfluß der christlichen Tradition der Wille des Menschen als

[1] Aus „Das Ideal und das Leben". Vgl. auch in: Die Worte des Wahns: „Das Rechte, das Gute führt ewig Streit, nie wird der Feind ihm erliegen".

für sein Wesen entscheidend erkannt. Zweifellos beginnt damit die Erkenntnis von der *Geschichtlichkeit* des Menschen aufzutauchen. Aber sie ist keineswegs rein erfaßt. Denn die Freiheit des Menschen ist verstanden als die Möglichkeit seiner Herrschaft über sich selbst, die weder von seiner Vergangenheit noch von seiner Zukunft in Frage gestellt wird. Die Zukunft gilt als verfügbar, natürlich nicht die Zukunft des Schicksals, sondern die Zukunft je meiner selbst, der ich in allem Schicksal kraft meines Willens derselbe bleiben oder immer mehr werden kann. Das Schicksal wird also nicht als richtende oder segnende Macht erfahren, sondern ähnlich wie in der Stoa als Anlaß, die eigene Kraft zu bewähren. In diesem Sinn redet Schiller im Blick auf die Gestalten der Tragödie Shakespeares paradox von dem „großen, gigantischen Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt"[1].

Infolge seines Vertrauens auf die geistige Kraft des Menschen findet sich im Idealismus auch ein optimistischer Glaube an die Besserung und Vervollkommnung der Menschheit. In diesem Optimismus ist der Idealismus der Aufklärung verwandt, obwohl er nur an der moralischen Entwicklung und ihren Konsequenzen für die politische Ordnung interessiert ist, nicht am materiellen Glück. Auch ist es selbstverständlich, daß im Idealismus der Optimismus nicht in der Entwicklung der Naturwissenschaften und Technik begründet war, sondern in der sittlichen Erziehung und Selbstvervollkommnung des Einzelnen. Daraus folgte dann der optimistische Glaube an die Vervollkommnung der Menschheit[2].

Der Mensch ist nicht gesehen als von seiner Vergangenheit qualifiziert und von seiner Zukunft gefordert und in Frage gestellt. Gottes Jenseitigkeit ist nicht seine Unverfügbarkeit und Zukünftigkeit, sondern seine Geistigkeit. Gott ist für Kant ein

[1] Siehe oben, S. 5.

[2] Vgl. LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 85; SCHILLER, Die Künstler; bei KANT liegt die Vollendung im Unendlichen.

Postulat der praktischen Vernunft; er realisiert sich sozusagen im Willen des Menschen:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen.
Und sie steigt von ihrem Weltenthron"

4. Es würde sich aus dem bisher Gesagten natürlicherweise ergeben, jetzt über das Verständnis des Menschen in der *Romantik* zu sprechen. Aber wir müssen uns beschränken und wollen nur kurz andeuten, daß das romantische Verständnis des Menschen dem romantischen Geschichtsverständnis entspricht[1]. Wie der historische Prozeß verstanden ist als beherrscht durch irrationale Kräfte, so ist auch der Einzelne verstanden als ein irrationales, geheimnisvolles Wesen, das sich nach seinen eigensten, besonderen Gesetzen entfaltet. Achtung vor der Originalität, Verehrung für das Genie sind charakteristisch für die Romantik, und sie sind Symptome für ihre ästhetische Anschauung vom Menschen.

Aber ausführlicher ist über den *Realismus* zu handeln. Als Realismus bezeichnen wir hier nicht eine philosophische Schule, sondern die Geisteshaltung, die, meist naiv, die Wirklichkeit, die mit den Sinnen wahrnehmbar und vom Verstande in ihrem Aufbau erkennbar ist, als die ganze Wirklichkeit ansieht, zu der natürlich auch die wahrnehmenden Sinne und der denkende Verstand gehören. Der Realismus kennt also nicht den idealistischen Dualismus von Geist und Natur. Er versteht den Menschen als ein Phänomen der Natur; und wie er das Geschehen der Natur unter dem Gesetz der Kausalität versteht, so auch das Leben des Menschen, die menschliche Gemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Wirtschafts- und Gesellschaftslehre sind daher Wissenschaften, die aus dem rein realistischen Verständnis des Menschen entspringen.

Eine realistische Betrachtung des menschlichen Lebens gab es

[1] Siehe oben, S. 94f.

in der antiken Literatur nur als eine niedere oder allenfalls mittlere Stilgattung, die von der hohen Literatur geschieden ist und nur in der Komödie und Satire ihren Platz hat. Erich Auerbach hat nun in seinem Buch „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur" (1946) gezeigt, wie unter dem Einfluß des Christentums die realistische Menschenbetrachtung auch in die hohe Literatur eindringt, wie jetzt auch die alltägliche menschliche Wirklichkeit als Feld ernsten, problematischen und tragischen Geschehens gesehen wird und damit auch die geschichtlichen und gesellschaftlichen Mächte, die in dieser alltäglichen Wirklichkeit wirksam sind, in den Blick gefaßt werden. Die Geschichte dieses Realismus von der Spätantike durch das Mittelalter und in der Renaissance kann ich nun nicht skizzieren, sondern will nur ein Bild vom modernen Realismus geben als Gegenbild zum Idealismus.

Man kann als Beginn des modernen Realismus den Skeptiker Michel de Montaigne (1533–1592) bezeichnen, der in seinen Essays (1580) die „condition humaine" schildert durch die Darstellung seines eigenen als eines beliebigen menschlichen Lebens. „Bei ihm zum ersten Male wird das Leben des Menschen, das beliebige eigene Leben als Ganzes, im modernen Sinne problematisch, und das Bewußtsein der Ungesichertheit der menschlichen Existenz beginnt sich zu erheben[1]." In der Literatur ist dieser Realismus, der das alltägliche Leben ernst nimmt, seine Problematik und auch seine Tragik sieht, seit dem 18. Jahrhundert zur Geltung gekommen, und zwar vor allem in der englischen und französischen Literatur.

In der englischen Literatur ist freilich die ernste Betrachtung des menschlichen Lebens zunächst durch den Humor überdeckt, wie bei Sterne (1713–1768), Fielding (Tom Jones 1749), Smollet und auch später bei Dickens (1812–1870) und Thackeray (1811–1863). Aber auch bei ihnen treten die gesellschaftlichen und sozialen Probleme deutlich hervor, wie dann später in dem ernsten

[1] AUERBACH a. a. O., S. 296.

Realismus bei Galsworthy, Meredith und anderen, während die Problematik des modernen Lebens bei Wilde und Shaw wieder Gegenstand der Komödie wird. Vor allem aber ist für die Entwicklung des ernsten Realismus *der französische Roman* bedeutsam geworden. Dafür ist in erster Linie die Französische Revolution wichtig gewesen als „die erste der großen Bewegungen der modernen Zeit, an der große Menschenmassen teilnahmen ... mit all den über ganz Europa sich verbreitenden Erschütterungen, die sie zur Folge hatte"[1]. Die Folge ist für das Verständnis des Menschen die, „daß der gesellschaftliche Boden, auf dem er (der Mensch) lebt, nicht einen Augenblick feststeht, sondern durch die mannigfaltigsten Erschütterungen unausgesetzt verändert wird"[2]. Als der Begründer der modernen Realistik kann Beyle-Stendhal gelten. (Le Rouge et le Noir 1830.) „Insofern die moderne ernste Realistik den Menschen nicht anders darstellen kann als eingebettet in eine konkrete, ständig sich entwickelnde politisch-gesellschaftlich-ökonomische Gesamtwirklichkeit, ... ist Stendhal ihr Begründer.[3]" Neben ihm ist Honoré Balzac als Schöpfer des modernen Realismus zu nennen (1790–1850). Er stellt die Menschen, von denen er erzählt, nicht nur „in ihren genau bestimmten, zeitgeschichtlichen und gesellschaftlichen Rahmen", sondern er sucht die einheitliche Atmosphäre, die das Milieu beherrscht, darzustellen. „Jeder Lebensraum wird ihm zu einer sittlich-sinnlichen Atmosphäre, welche Landschaft, Wohnung, Möbel, Gerät, Kleidung, Körper, Charakter, Umgang, Gesinnung, Tätigkeit und Geschick der Menschen durchtränkt, wobei die allgemeine zeitgeschichtliche Lage wiederum als alle ihre einzelnen Lebensräume umfassende Gesamtatmosphäre erscheint[4]." „Comédie humaine" ist der Gesamttitel, unter den er seine einzelnen Erzählungen stellt. Weitergeführt wurde die realistische Betrachtung des menschlichen Lebens,

---

[1] Auerbach a. a. O., S. 404. [2] Ebenda.
[3] A. a. O., S. 409. [4] A. a. O., S. 419.

seiner Problematik und Tragik durch Flaubert (1821–1880), und zwar mit einer noch größeren Sachlichkeit, und endlich von Emile Zola (1840–1902), für den die soziale Problematik der zeitgenössischen Gesellschaft das Hauptthema ist. Seine Schriftstellerei ist aber „über den bloß ästhetischen Realismus der ihm voraufgehenden Generation hinausgekommen"[1]. Mit der Darstellung der Problematik will er zugleich „die Verantwortung des Menschen für seine Welt" deutlich machen[2].

Ich gehe über die Erscheinungen der *deutschen Literatur*, in denen sich im Sittenroman der Realismus geltend macht, wie bei Fontane und Jeremias Gotthelf, hinweg und erwähne nur, wie der Realismus im Drama zur Herrschaft kommt, vor allem bei Gerhart Hauptmann, bei dem ebenso übrigens wie bei Jeremias Gotthelf die Verantwortung des Menschen für seine Zeit deutlich wird.

Läßt sich *die neueste Romanliteratur* noch unter den Begriff des Realismus bringen? Wenigstens offenbart sie die Konsequenzen, zu denen der Realismus führt, der nur die sinnlich erfaßbare und verstandesmäßig erklärbare Welt darstellt, in welcher alles problematisch geworden ist und in welcher der Mensch keine festen Ordnungen mehr wahrnimmt, die seiner Existenz einen Halt geben. Auerbach charakterisiert die neueste Romanliteratur an der Hand von Virginia Woolf, Marcel Proust und James Joyce. Hier scheint es überhaupt keine objektive Wirklichkeit mehr zu geben, die vom Bewußtseinsinhalt der Personen verschieden ist[3]. Diese Dichter finden „ein Verfahren, welches die Wirklichkeit in vielfältige und vieldeutige Bewußtseinsspiegelungen auflöst"[4]. Das Interesse ruht nicht mehr auf der Geschichte der Personen und auf der Vollständigkeit ihres Lebenslaufs. Vielmehr ist der Dichter der Überzeugung, „daß in dem beliebig Herausgegriffenen des Lebenslaufs jederzeit der Gesamtbestand des Geschicks

[1] A. a. O., S. 455.

[2] Fr. Gogarten, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1954, S. 317.

[3] A. a. O., S. 475. [4] A. a. O., S. 491.

enthalten sei"[1], und die Analyse des beliebigen Augenblicks macht etwas ganz Neues und Elementares sichtbar: „Eben die Wirklichkeitsfülle und Lebenstiefe eines jeden Augenblicks, dem man sich absichtslos hingibt. Das, was in ihm geschieht, mögen es äußere oder innere Vorgänge sein, betrifft zwar ganz persönlich die Menschen, die in ihnen leben, aber doch auch eben dadurch das Elementare und Gemeinsame der Menschen überhaupt: gerade der beliebige Augenblick ist vergleichsweise relativ unabhängig von den umstrittenen und wankenden Ordnungen, um welche die Menschen kämpfen und verzweifeln; er verläuft unterhalb derselben als tägliches Leben. Je mehr man ihn auswertet, desto schärfer tritt das elementar Gemeinsame unseres Lebens zutage"[2]. Also eine neue, „eigentlichere, tiefer liegende, ja sogar wirklichere Wirklichkeit" soll hier aufgezeigt werden[3]. Es ist schwer, diese Wirklichkeit zu beschreiben. Sie ist nicht so etwas wie eine metaphysische Substanz, sondern das immer wachsende Gesamtergebnis all unserer Erfahrungen und Hoffnungen, unseres Strebens, unser Leben und unsere Begegnungen zu deuten, es formt sich selbst ohne bewußte Absicht, aber es kommt in Augenblicken der Reflexion zum Bewußtsein.

Im Unterschied vom Idealismus hat der Realismus offenbar *die Geschichtlichkeit des Menschen* gesehen, und zwar mit fortschreitender Deutlichkeit. Der ältere Realismus, wie er in Flaubert und Zola oder auch in den sozialen Dramen Gerhart Hauptmanns seinen reinsten Ausdruck gefunden hat, sieht den Menschen in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, insofern er ihn als der Geschichte ausgeliefert versteht. Die historische, die wirtschaftliche, die soziale Situation, das Milieu bestimmt ihn nicht nur in seinem Schicksal, sondern auch in seinem konkreten Denken und Wollen und in seiner Moral; das alles ist im Grunde eben auch Schicksal. Der Mensch ist in seinem Selbst nichts Festes, Konstantes. Konstant ist nur seine Leiblichkeit, seine Natur,

[1] A. a. O., S. 488. [2] A. a. O., S. 493. [3] A. a. O., S. 481.

sofern er ein von Trieben und Leidenschaften erfülltes Wesen ist, dessen Ziel die Befriedigung dieser Triebe und Leidenschaften ist, die irdische Glückseligkeit. Er kommt wohl aus einer seine Gegenwart bedingenden Vergangenheit; aber diese Vergangenheit ist nicht eigentlich *seine* Vergangenheit, die ihn in seinem Selbst qualifiziert und die er sich aneignen oder von der er sich distanzieren kann. Seine Gegenwart geht einer Zukunft entgegen, die nicht eigentlich *seine* Zukunft ist, für die er offen sein kann oder der gegenüber er sich verschließen kann und für die er verantwortlich ist. Sie steht nicht auf dem Spiel und fordert nicht Entscheidung, da sie durch die Gegenwart kausal determiniert ist. Das eigentliche menschliche Selbst also gibt es hier nicht. Ist nicht der Mensch, der er selbst sein will im Gewinn echter Existenz, in völlige Ratlosigkeit, ja in Verzweiflung geworfen?

Im neuesten Realismus scheint dies Selbst entdeckt zu sein, indem eine Lebenswirklichkeit entdeckt ist, die unterhalb der äußeren Vorgänge liegt und die als „Gesamtbestand des Geschickes" in jedem beliebigen Augenblick gegenwärtig ist und entdeckt werden kann. Dieser Gesamtbestand ist zwar „das Elementare und Gemeinsame der Menschen", aber nicht so etwas wie eine metaphysische Substanz, sondern als Gesamtbestand des Geschickes selbst geschichtlich, „denn es vollzieht sich in uns unablässig ein Formungs- und Deutungsprozeß, dessen Gegenstand wir selbst sind: unser Leben mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, unsere Umgebung, die Welt, in der wir leben, versuchen wir unablässig deutend zu ordnen, so daß es für uns eine Gesamtgestalt gewinnt, die freilich, je nachdem wir genötigt, geneigt und fähig sind, neu sich aufdrängende Erfahrungen aufzunehmen, sich ständig mehr oder weniger schnell und radikal wandelt"[1]. Aber ist die so entdeckte Geschichtlichkeit wirklich echte, volle Geschichtlichkeit? Gehört

[1] AUERBACH a. a. O., S. 489.

nicht zu dieser das, was der Idealismus aus der christlichen Tradition übernommen hat, der Wille des Menschen, der die Verantwortung für das Selbst übernimmt? Die Verantwortung für die Vergangenheit als je meine Vergangenheit, für die Zukunft als je meine Zukunft? Im Sinne des biblischen Menschenverständnisses ist die Verantwortung für die Vergangenheit das Sich-schuldig-Wissen, die Verantwortung für die Zukunft die offene Bereitschaft für das, was die unverfügbare Zukunft an Gabe und Forderung bringt.

VIII

Das Wesen der Geschichte A

Das Problem der Hermeneutik

Wir haben bisher eine Frage gar nicht ins Auge gefaßt, die in den bisher behandelten Interpretationen der Geschichte kaum als Problem empfunden wurde und die doch eigentlich eine Frage ist, die zuerst behandelt werden müßte, nämlich die sogenannte *hermeneutische Frage*, das heißt die Frage: Wie ist es möglich, die überlieferten historischen Dokumente zu verstehen? Sie müssen doch zuerst verstanden sein, wenn aus ihnen ein Bild der vergangenen Geschichte rekonstruiert werden soll, wenn sie zu uns reden sollen. Im Grunde setzt ja jede Interpretation der Geschichte eine hermeneutische Methode voraus, eine Methode des Verstehens, sei es das Geschichtsverständnis der Aufklärung oder das Hegels, Marx' oder Toynbees. Nur wird meist über diese Voraussetzung nicht reflektiert.

In der neuesten Zeit ist die hermeneutische Frage wieder lebendig geworden, weil im Streit um Wesen und Sinn der Geschichte die Frage aktuell geworden ist, welches denn überhaupt der rechte Weg sei, Geschichte zu erkennen; ja, ob es überhaupt möglich sei, objektive Erkenntnis der Geschichte zu gewinnen. Diese zweite Frage kann nur beantwortet werden, wenn wir zunächst eine Antwort auf die erste hermeneutische Frage gefunden haben: Was ist das Wesen der historischen Erkenntnis?[1]

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik" in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1950, S. 47–69; wiederabgedruckt in: „Glauben und Verstehen" II 1952, S. 211–235. Vgl. auch JOACHIM WACH, Das Verstehen,

1. Die Frage nach dem Verstehen von Geschichte kann spezialisiert werden als die Frage nach der Interpretation literarischer Texte der Vergangenheit. In diesem Sinne ist es eine alte Frage, die seit Aristoteles in der *Philologie* eine Rolle spielt, sowohl in der Interpretation der Texte der griechisch-römischen Antike und der Bibel wie auch in der Auslegung von Gesetzen.

Die Philologie entwickelte *hermeneutische Regeln.* Schon Aristoteles sah, daß der Interpret den Aufbau eines Werkes analysieren muß. Das Einzelne muß aus dem Ganzen, das Ganze aus dem Einzelnen verstanden werden. Wenn es sich um fremdsprachliche Texte handelt, so muß die Interpretation nach den Regeln der Grammatik erfolgen. Diese Interpretation muß ergänzt werden durch die Beobachtung des individuellen Sprachgebrauchs und des Stiles eines Autors und ebenso des Sprachgebrauchs der jeweiligen Zeit. Dieser ist abhängig von der geschichtlichen Entwicklung, so daß auch die Kenntnis von Ort und Zeit Voraussetzung der Interpretation ist.

Schon Schleiermacher hatte gesehen, daß solche hermeneutischen Regeln nicht hinreichen, um einen Text wirklich zu verstehen, und er fordert, daß die grammatische Interpretation durch eine psychologische ergänzt werden muß, die er auch als eine divinatorische bezeichnen kann. Er versteht darunter die Erfassung eines Werkes als eines Lebensmomentes seines Verfassers. Der Interpret muß in sich selbst den Vorgang nachbilden, aus dem das zu interpretierende Werk entstanden ist; er muß es gleichsam nacherzeugen. Das aber ist möglich, weil der Autor und der Interpret aus der Grundlage der allgemeinen Menschennatur erwachsen sind; jeder Mensch hat eine „Emp-

Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, I–III, 1926. 29. 33. – Emilio Betti, Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre 1954 (bes. instruktiv durch den Vergleich historischer und juristischer Auslegung). – H.-J. Marrou, De la Connaissance Historique 1956. – Auch Enrico Castelli, Les Présupposés d'une Théologie de l'Histoire 1952, französ. Übers. 1954, enthält Ausführungen über die Hermeneutik. – Ernst Fuchs, Hermeneutik 1954.

fänglichkeit" für alle anderen und kann daher auch die Rede des anderen verstehen[1].

Schleiermachers Anschauung ist von W. Dilthey aufgenommen und weitergebildet worden, und durch ihn ist die Kunst der Interpretation auch auf andere Denkmäler der Vergangenheit als auf literarische Texte der Vergangenheit angewandt worden, z. B. auf Denkmäler der Kunst und der Musik. Solche Texte und Denkmäler sind „dauernd fixierte Lebensäußerungen", und der Interpret muß aus diesen sinnlich gegebenen und sinnlich auffaßbaren Dokumenten und Denkmälern das seelische Leben erkennen, das sich in ihnen ausspricht. Das ist möglich, weil „in keiner fremden individuellen Äußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre". Denn „alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt"[2].

Ist diese Definition der Hermeneutik hinreichend? Sie leuchtet vielleicht ein, wenn es sich um die Interpretation von Kunstwerken oder von religiösen oder philosophischen Texten handelt. Aber muß ich mich in den schöpferischen Seelenvorgang des Autors versetzen, wenn ich z. B. einen mathematischen oder astronomischen oder medizinischen Text verstehen will? Muß ich dann nicht einfach das mathematische oder astronomische oder medizinische Denken nachvollziehen, das sich im betreffenden Text vollzieht? Oder wenn ich die ägyptischen oder babylonisch-assyrischen Inschriften verstehen will, die von Kriegstaten der Herrscher berichten, oder die Res Gestae Divi Augusti, muß ich dann die seelischen Vorgänge nachvollziehen, die sich bei den Verfassern solcher historisch-chronistischen Texte vollzogen haben? Um sie zu verstehen, bedarf es offenbar nur dessen, daß ich von kriegerischen und politischen Angelegenheiten eine

[1] Über Schleiermachers Hermeneutik s. WACH a. a. O., S. 89–167. Vgl. auch CHRISTOPH SENFT, Wahrhaftigkeit und Wahrheit 1956, S. 1–46.

[2] W. DILTHEY, Ges. Schriften V 1924, S. 317–383.

Anschauung habe. Man kann solche Texte freilich auch mit einem anderen Interesse lesen, wie besonders Georg Misch gezeigt hat[1], nämlich sofern sich in ihnen das Lebensgefühl und das Weltverständnis einer bestimmten Zeit und Kultur äußert.

Daran läßt sich erkennen, daß jede Interpretation von einem bestimmten Interesse geleitet ist, von einer bestimmten *Fragestellung:* Woraufhin werden die Texte oder die Denkmäler befragt?[2] Und ebenso läßt sich erkennen, daß die Fragestellung aus einem bestimmten Sachinteresse erwächst, also ein gewisses Verständnis von der betreffenden Sache voraussetzt, ein *Vorverständnis.*

Dilthey hat mit Recht gesagt, daß zwischen dem Autor und dem Ausleger eine Gemeinsamkeit bestehen muß, wenn der Ausleger den Autor verstehen soll. Er hat diese Gemeinsamkeit in der Verwandtschaft des seelischen Lebens gesehen. Er hat zwar nicht verkannt, daß der Interpret seine Lebenserfahrung mitbringt, dank derer er ein vorgängiges Sachverständnis hat. Aber eben dieses ist das Entscheidende. Die Möglichkeit des Verstehens ist darin begründet, daß der Ausleger ein *Lebensverhältnis zu der Sache* hat, die in dem Text (direkt oder indirekt) zu Worte kommt[3]. Das läßt sich leicht daran klarmachen, wie die Kenntnis einer fremden Sprache ursprünglich gewonnen wird, nämlich dann, wenn die Sachen, die Dinge und Verhaltungen, die durch die fremden Wörter bezeichnet werden, dem Übersetzer vertraut

[1] Georg Misch, Geschichte der Autobiographie I [3] I 1949. 50.

[2] Treffend Marrou a. a. O., S. 60ff.: „l'histoire (= Geschichtswissenschaft) est une réponse . . . à une question que pose . . . l'esprit de l'historien." M. sieht auch ganz richtig, daß die Frage, die sich zuerst in einer Hypothese konkretisiert, im Laufe der Forschung korrigiert und transformiert werden kann (S. 63, 122f.; vgl. S. 214f.).

[3] Bei E. Betti kommt das darin zur Geltung, daß er als einen Kanon der Auslegung die „Aktualität des Verstehens" bezeichnet. Die Auslegung setzt einen Zusammenhang voraus, „der die fremde Gedankenbetätigung . . . mit einem gegenwärtigen Interesse unserer Lebensaktualität verbindet" (a. a. O.,

sind aus dem Gebrauch und Umgang im Leben. Ein fremdes Wort, das ein Ding oder eine Handlungsweise bezeichnet, die mir aus meinem Leben absolut nicht bekannt sind, kann nicht übersetzt, sondern nur als Fremdwort übernommen werden. Das deutsche Wort Fenster z. B. ist das lateinische fenestra. Die Alten Germanen gebrauchten und kannten keine Fenster. Auch das Verstehen und Sprechenlernen des Kindes vollzieht sich ja in eins mit seinem Vertrautwerden mit seiner Umwelt, seinem Umgang, seinem Lebenszusammenhang. Bedingung aller Interpretation ist also einfach die Tatsache, daß Autor und Ausleger in der gleichen geschichtlichen Welt leben, in der menschliches Sein sich abspielt als ein Sein in einer Umwelt im verstehenden Umgang mit Gegenständen und mit Mitmenschen. Dazu gehören natürlich auch das gemeinsame Fragen, die gemeinsamen Interessen, die Problematik, der Kampf, das Leiden und die Freude.

Das Interesse an einer bestimmten Sache begründet die Interpretation, weil aus ihm je die bestimmte Fragestellung erwächst[1]. Wie verschieden diese sein kann, brauche ich nur an einigen Beispielen zu erläutern. Das Interesse kann das *wissenschaftlich-historische* sein, das heißt das Interesse an der Rekonstruktion des Zusammenhangs vergangener Geschichte, mag es sich um die politische Geschichte handeln oder um die Geschichte der Probleme und Formen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens oder um die Geistesgeschichte, die Universal- und Kulturgeschichte. Dabei wird die Interpretation stets dadurch bestimmt

S. 112–115). – So definiert auch MARROU die Geschichtswissenschaft als „une dialectique du Même et de l'Autre". „Pour que je puisse comprendre un document, et plus généralement un autre homme, il faut que cet Autre relève aussi très largement de la catégorie du Même : il faut que je connaisse déjà le sens des mots (ou plus généralement des signes) qu'utilise son langage; ce qui exige que je connaisse déjà les réalités mêmes dont ces mots ou ces signes sont le symbole" (a. a. O., S. 88).

[1] Über die Möglichkeit verschiedener Fragestellungen s. auch MARROU a. a. O., S. 66, 208f.

sein, welche Auffassung der Interpret von der Geschichte überhaupt und von den betreffenden Sachgebieten hat. Das Interesse kann auch das *psychologische* sein, das die Texte etwa der individualpsychologischen, der völkerpsychologischen oder der religionspsychologischen Fragestellung unterwirft oder nach der Psychologie der Dichtung oder der Technik fragt usw. Auch hier leitet immer ein Vorverständnis die Interpretation, nämlich das Verständnis psychischer Phänomene überhaupt. Das Interesse kann das *ästhetische* sein. Dann werden die Texte oder Denkmäler formal analysiert und auf ihre Struktur befragt. Auch hier leitet ein Vorverständnis des Schönen oder dessen, was Kunst ist, die Interpretation. Sie kann sich z. B. mit stilistischer Analyse begnügen, oder sie fragt im Sinne Diltheys nach dem seelischen Erlebnis, aus dem das Kunstwerk erwachsen ist, usw. Auf jeden Fall ist der Interpret durch sein Vorverständnis und die Begriffe, die aus ihm erwachsen, geleitet.

Das Interesse kann endlich darauf gerichtet sein, die Geschichte nicht in ihrem empirischen Verlauf zu verstehen, sondern als den Lebensraum, in dem sich menschliches Sein vollzieht, in dem menschliches Leben seine Möglichkeiten gewinnt und entwickelt, oder kurz gesagt, das Interesse kann *das Verständnis des Menschen*, wie er ist, war und immer sein wird, betreffen[1]. In diesem Fall besinnt sich der Interpret, wenn er sich auf die Geschichte besinnt, auf seine eigenen Möglichkeiten und versucht, Erkenntnisse seiner selbst zu gewinnen. Seine Frage ist dann die Frage nach dem menschlichen Leben als seinem eigenen Leben, das er zu verstehen und gleichzeitig anderen deutlich zu machen versucht. Solches Fragen ist nur möglich, wenn der Interpret selbst durch die Frage nach seiner eigenen Existenz bewegt ist. Und damit ist ein gewisses, vielleicht nur ganz vages und undeutliches Verständnis von menschlicher Existenz überhaupt vorausgesetzt, das ihn bei seinen Fragen, auf die er Antwort erhofft, leitet.

[1] Siehe oben, S. 85 f; vgl. auch MARROU S. 176 f. und passim.

Wenn es zutrifft, daß alle Interpretation, alles Fragen und Verstehen durch ein Vorverständnis geleitet ist, dann erhebt sich die Frage, *ob es überhaupt möglich ist, objektiv historische Erkenntnis zu gewinnen*, und wir wenden uns nun dieser Frage zu[1].

2. Zweifellos wird in der Regel *die Subjektivität des Historikers* seinem Geschichtsbild eine bestimmte Färbung geben. Es hängt z. B. von dem Idealbild, das ein Historiker von seinem Land und dessen Zukunft hat, ab, wie er seine Geschichte schreibt, wie er über die Bedeutung von Ereignissen urteilt, wie er über die Größe historischer Persönlichkeiten denkt, wie er Wert und Unwert verteilt. Es gibt natürlich verschiedene Wertungen und dementsprechend verschiedene Bilder, je nachdem, ob sie von einem Nationalisten oder Sozialisten, einem Idealisten oder einem Materialisten, einem Konservativen oder einem Liberalen entworfen werden. Und darum schwankt das Charakterbild Luthers oder Goethes, Napoleons oder Bismarcks in der Geschichte. Oder erinnern wir uns an das gänzlich subjektive Bild, das Gibbon von dem Verfall der antiken Kultur entworfen hat!

Soweit solche Bilder das Ergebnis unverhüllter Tendenz und Parteilichkeit sind, wie bei den Nationalsozialisten und den russischen Kommunisten, brauchen wir ihnen keine Beachtung zu schenken. Unsere Frage ist, ob echte historische Wissenschaft, die nach *Objektivität* strebt, Objektivität erreichen kann. Nach dem ersten Eindruck scheint das möglich zu sein, denn es scheint klar zu sein, daß die Ereignisse und Taten der Vergangenheit durch historische Dokumente festgelegt sind. In der Tat: strenge methodische Forschung kann einen gewissen Teil des historischen Prozesses objektiv erkennen, nämlich sofern historische Ereignisse nichts als Begebenheiten sind, die sich an einem ge-

[1] Vgl. dazu außer meinem S. 123, A. 1, genannten Aufsatz auch meinen Beitrag zu „Ehrfurcht vor dem Leben", Festschrift für Albert Schweitzer, 1954, S. 30–43: „Wissenschaft und Existenz". – Vgl. auch MARROU a. a. O., S. 222ff.

wissen Punkt in Raum und Zeit ereigneten. Es ist z. B. möglich, objektiv das Faktum und die Zeit festzustellen, in der Sokrates den Schierlingsbecher getrunken hat, das Faktum und die Zeit, in der Cäsar den Rubikon überschritt, das Faktum und die Zeit, in der Luther seine 95 Thesen an die Tür der Schloßkirche von Wittenberg schlug, oder objektiv zu wissen, daß und wann eine gewisse Schlacht geschlagen oder ein gewisses Reich gegründet wurde oder eine gewisse Katastrophe eintrat. Demgegenüber ist es kein wirklicher Einwand, wenn man sagt, daß in vielen Fällen die Sicherheit der historischen Feststellung nur eine relative ist[1]. Natürlich gibt es viele historische Ereignisse, die nicht sicher festgelegt werden können, weil das Beweismaterial nicht ausreicht oder nicht klar ist, und auch der Scharfsinn und die Fähigkeit jedes Historikers haben ihre Grenze. Aber das hat keine grundsätzliche Bedeutung. Denn grundsätzlich kann methodische historische Forschung auf diesem Gebiet zu objektiver Erkenntnis gelangen[2].

Aber wir müssen fragen, ob Geschichte zureichend verstanden ist, wenn sie nur gesehen wird als ein Feld solcher Ereignisse und Taten, die in Raum und Zeit fixiert werden können. Ich meine nicht. Denn auf jeden Fall ist *Geschichte eine Bewegung, ein Prozeß*, in dem die einzelnen Ereignisse nicht ohne Zusammenhang sind, sondern durch die *Kette von Ursache und Wirkung* verknüpft sind. Solche Verknüpfung setzt Mächte voraus, die im historischen Prozeß wirksam sind. Es ist nicht schwer, solche Mächte zu gewahren. Schon Thukydides wußte, welche bewegenden Kräfte menschliche Triebe und Leidenschaften sind, vor allem Machtstreben und Ehrgeiz Einzelner sowohl wie ganzer Gruppen[3]. Ferner kann jedermann wissen, welche Faktoren im historischen Prozeß ökonomische und soziale Bedürfnisse und Nöte sind, aber das gilt auch in bezug auf Ideen und

[1] Vgl. MARROU a. a. O., S. 128f.

[2] Vgl. MARROU a. a. O., S. 227.

[3] Siehe oben, S. 16.

Ideale. Natürlich ist das Verständnis und die Einschätzung und Würdigung solcher Faktoren verschieden, und es gibt keinen Gerichtshof, der ein endgültiges Urteil fällen könnte[1].

Endlich sind historische Ereignisse und Taten das, was sie sind, als historische, nur zusammen mit ihrem *Sinn* oder ihrer *Bedeutung*. Was ist die Bedeutung der Tatsache, daß Sokrates den Schierlingsbecher trank, die Bedeutung für die Geschichte Athens, ja auch für die Geschichte des menschlichen Geistes? Was ist die Bedeutung der Tatsache, daß Cäsar den Rubikon überschritt, die Bedeutung für die Geschichte Roms, ja auch für die des Abendlandes?[2] Welches ist die Bedeutung der Tatsache, daß Luther seine Thesen an die Schloßkirche anschlug, die Bedeutung sowohl für die politische als auch für die religiöse Geschichte der folgenden Generationen? Und ist es nicht so, daß das Urteil über die Bedeutung von dem subjektiven Gesichtspunkt des Historikers abhängt?

Folgt aus allem bisher Gesagten, daß es unmöglich ist, objektive historische Erkenntnis zu gewinnen? Das würde der Fall sein, wenn *Objektivität in der historischen Wissenschaft* denselben Sinn hätte wie Objektivität in den Naturwissenschaften. Aber um zu erkennen, was Objektivität in der historischen Wissenschaft bedeutet, müssen wir zwischen zwei Gesichtspunkten in der Geschichtsschreibung unterscheiden. Der erste ist sozusagen die Perspektive oder der Blickpunkt, der von dem Historiker gewählt worden ist; den zweiten möchte ich als die existentielle Begegnung mit der Geschichte bezeichnen.

Zunächst will ich versuchen, die Frage nach der *Perspektive* oder dem *Blickpunkt* zu erläutern[3]. Jedes historische Phänomen kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen werden,

---

[1] Über den hypothetischen Charakter der kausalen Erklärungen s. MARROU a. a. O., S. 180ff.

[2] Vgl. MARROU S. 130 über Cäsars Übergang über den Rubikon, S. 147 über Cäsars Ermordung.

[3] Vgl. auch MARROU S. 231 über den „Perspectivismus".

und zwar deshalb, weil der Mensch ein komplexes Wesen ist. Er besteht aus Leib und Seele oder, wenn man lieber will, aus Leib, Seele und Geist. Er hat Begierden und Leidenschaften, er fühlt physische und geistige Bedürfnisse, er hat Willen und Phantasie. Er ist ein politisches und ein soziales Wesen, und er ist auch ein Individuum mit seiner Besonderheit, und darum kann menschliche Gemeinschaft nicht etwa nur als politische und soziale Gemeinschaft verstanden werden, sondern auch als persönliche Beziehung. Infolgedessen ist es möglich, Geschichte sowohl als politische wie als ökonomische Geschichte zu schreiben, als Geschichte von Problemen und Ideen sowohl wie als Geschichte von Individuen und Persönlichkeiten. Das geschichtliche Urteil kann geleitet sein von psychologischen oder ethischen oder auch von ästhetischen Interessen. Jede dieser verschiedenen Anschauungsweisen ist offen für eine Seite des historischen Prozesses, und von jedem Blickpunkt aus wird etwas objektiv Wahres erscheinen. Das Bild wird nur dann verfälscht, wenn ein einzelner Gesichtspunkt zu einem absoluten gemacht wird, wenn er zum Dogma wird[1].

Die Geschichtsschreibung beginnt, wenn das Stadium der Chronik und der Novelle verlassen ist, mit dem Interesse an der politischen Geschichte, weil der Gang der Geschichte zuerst durch den politischen Wandel zum Bewußtsein kommt[2]. Dann werden infolge einer gewissen Reaktion andere Gesichtspunkte vorherrschend, und es entsteht sowohl die Ideengeschichte wie die Wirtschaftsgeschichte. In jüngster Zeit versuchen moderne Historiker oft, die verschiedenen Gesichtspunkte zu kombinieren

[1] Vgl darüber MARROU S. 190ff., bes. S. 193f.: „Une théorie est toujours élaborée . . . pour résoudre un problème particulier et limité; elle repose donc sur une élection . . . un choix parmi les innombrables aspects que présente la réalité historique envisagée: l'historien ne retient que les éléments utiles, à son avis, pour expliquer le ou les problèmes qu'il a choisi d'expliquer. Opération légitime, aussi longtemps qu'on n'oublie pas qu'elle représente une abstraction."

[2] Siehe oben, S. 15.

und eine Universalgeschichte der menschlichen Kultur und Zivilisation zu entwerfen[1]. In der Tat werden die verschiedenen Historiker gewöhnlich durch Sonderinteressen und Sonderfragen geleitet, und das ist kein Schade, vorausgestzt, daß diese Frage und dieser Gesichtspunkt nicht verabsolutiert werden und daß der Historiker sich dessen bewußt ist, daß er das Phänomen von einem speziellen Gesichtspunkt aus sieht und zeigt, und daß es auch von anderen Gesichtspunkten aus gesehen werden muß.

Für jeden Blickpunkt wird objektive Wahrheit sichtbar. *Die Subjektivität des Historikers* bedeutet dann nicht, daß er falsch sieht, sondern daß er einen speziellen Gesichtspunkt gewählt hat, daß seine Forschung von einer bestimmten Frage ausgeht. Und es ist ja unmöglich, ein Geschichtsbild ohne irgendeine bestimmte Frage zu zeichnen. Ein geschichtliches Phänomen kann immer nur von einem besonderen Gesichtspunkt aus gesehen werden. Insofern ist die Subjektivität des Historikers ein notwendiger Faktor objektiver historischer Erkenntnis.

Aber wir müssen uns noch auf etwas anderes besinnen. Die Subjektivität des Historikers bedeutet mehr als nur die Wahl eines besonderen Gesichtspunktes für seine Untersuchung. Schon in der Wahl eines Gesichtspunktes ist das wirksam, was ich *die existentielle Begegnung mit der Geschichte* nennen möchte[2].

Die Geschichte offenbart nur dann einen Sinn, wenn der Historiker, der doch selbst in der Geschichte steht, sich dessen bewußt ist und verantwortungsvoll an der Geschichte teilnimmt. In diesem Sinne sagt R. G. Collingwood: „Das Objekt der

[1] Es ist offenbar der Sinn der von DILTHEY erstrebten „Geistesgeschichte", die Geschichte als eine Einheit zu verstehen, indem alle einzelnen Gebiete, wie Religion, Philosophie, aber auch das wirtschaftliche, das soziale und das politische Leben als Objektivationen des menschlichen Geistes aus ihrer gemeinsamen Wurzel zu verstehen sind, nämlich eben aus dem in der Geschichte lebendigen menschlichen Geist.

[2] Vgl. meinen S. 129, A. 1, genannten Aufsatz in der Festschrift für Albert Schweitzer.

historischen Erkenntnis ist . . . nicht ein bloßes Objekt, das heißt nicht etwas, was außerhalb des Geistes steht, der es erkennt; es ist vielmehr eine Aktivität des Denkens, das nur so weit erkannt werden kann, als der erkennende Geist es nachvollzieht und dabei sich selbst erkennt. Für den Historiker ist das Wirken (the activities), dessen Geschichte er erforscht, nicht ein Schauspiel, das er betrachten, sondern Erfahrung (experiences), die er in seinem eigenen Geist nacherleben soll; es ist objektiv bzw. seiner Erkenntnis zugänglich, nur weil es zugleich subjektiv bzw. eigene Aktivität ist[1]." Im gleichen Sinne sagt Erich Frank: „Der Gegenstand historischen Verstehens ist nicht ein Ding an sich, unabhängig vom Geist, der es betrachtet." „Im Felde der Naturwissenschaft haben wir es mit einem Gegenstand zu tun, der wesenhaft von uns selbst verschieden ist: wir denken, aber die Natur tut es nicht. Der Gegenstand der historischen Erkenntnis ist der Mensch selbst in seinem subjektiven Sein. In dieser Sphäre kann eine endgültige Unterscheidung zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstand nicht aufrechterhalten werden[2]."

Das heißt nicht, daß der Historiker dem historischen Phänomen nach seinem Belieben einen Sinn zuerteilt. Aber es heißt, daß historische Phänomene das, was sie sind, nicht isoliert und für sich selbst sind, sondern erst in ihrer Beziehung zur Zukunft,

[1] R. G. Collingwood a. a. O., S. 218 bzw. S. 229.

[2] Erich Frank, Philos. Underst. and Rel. Tr., S. 117; 133, A. 2. – Vgl. H.-J. Marrou a. a. O., S. 37: „Nous ne pouvons isoler, sinon par une distinction formelle, d'un côté un objet, le passé, de l'autre un sujet, l'historien". Vgl. überh. S. 36ff, 229ff., bes. S. 232: „Connaissance de l' homme par l'homme, l'histoire est une saisie du passé par, et dans, une pensée humaine, vivante, engagée; elle est un complexe, un mixte indissoluble de sujet et d'objet." Man kann freilich fragen, ob M. die Konsequenzen dieser Einsicht so erkannt hat wie Collingwood und Frank. Versteht er das geschichtliche Phänomen wirklich in seiner Geschichtlichkeit, wenn er es als ein „Noumène" bezeichnet, das in seinem An-sich-Sein nicht erkannt werden kann, sondern nur „remodelé par les catégories du sujet connaissant, disons mieux . . . par les servitudes logiques et techniques qui s'imposent à la science historique" (S. 40).

für die sie eine Bedeutung haben. Es läßt sich sagen: *zu jedem historischen Phänomen gehört seine Zukunft*, eine Zukunft, in der es erst als das erscheint, was es wirklich ist; genau genommen muß es heißen: eine Zukunft, in der es immer deutlicher als das erscheint, was es wirklich ist. Denn endgültig wird es sich in seinem eigentlichen Wesen erst dann zeigen, wenn die Geschichte ihr Ende erreicht hat[1].

Aus diesem Grunde läßt sich verstehen, daß *die Frage nach dem Sinn der Geschichte* zum erstenmal gestellt und beantwortet wurde aus einer Überzeugung heraus, die das Ende der Geschichte zu kennen meinte, nämlich auf Grund des jüdisch-christlichen Geschichtsverständnisses, das durch die Eschatologie bestimmt war[2]. Die Griechen stellten jene Frage nicht, und die griechische Philosophie hat keine Geschichtsphilosophie entwickelt[3]. Eine solche erwuchs zum erstenmal im christlichen Denken; denn die Christen meinten das Ende von Welt und Geschichte zu kennen. Die christliche Eschatologie ist sowohl von Hegel wie von Marx säkularisiert worden; beide glaubten, jeder in seiner Weise, das Ziel der Geschichte zu kennen, und interpretierten den Geschichtsverlauf im Lichte des vorausgesetzten Zieles.

Heute erheben wir nicht den Anspruch, Ende und Ziel der Geschichte zu kennen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist daher eine sinnlose Frage geworden.

Es bleibt jedoch die Frage nach dem *Sinn einzelner historischer Phänomene und einzelner historischer Epochen.* Genauer gesagt: es bleibt die Frage nach der Bedeutung einzelner historischer Ereignisse und Taten unserer Vergangenheit für unsere Gegenwart, einer Gegenwart, welcher die Verantwortung gegenüber ihrer Zukunft auferlegt ist. Zum Beispiel: was ist der Sinn und die

---

[1] Eben dieses dürfte MARROU übersehen haben (s. vor. Anm.), während es von GORDON D. KAUFMANN, Theol. Dogma and Historical Work (The Christian Scholar 39, (1956), 275–285 (s. bes. S. 281ff.) erkannt ist. Vgl. aber auch schon DILTHEY, Ges. Schriften VII, S. 233.

[2] Siehe oben, S. 67f. [3] Siehe oben, S. 17.

Bedeutung des Verfalls der einheitlichen mittelalterlichen Kultur im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses der einzelnen christlichen Konfessionen, besonders im Hinblick auf die Erziehung? Oder was ist der Sinn und die Bedeutung der Französischen Revolution im Hinblick auf das Problem der Staatsverfassung und Staatsautorität? Oder was ist der Sinn und die Bedeutung des Aufkommens von Kapitalismus und Sozialismus im Hinblick auf den ökonomischen Aufbau? usw. In all diesen Fällen gibt die Analyse der Motive und Konsequenzen einen Aufschluß über die Forderungen für unsere Zukunft. Die Urteile über Vergangenheit und Gegenwart gehören zueinander, und sie erhellen sich gegenseitig.

Durch solche historischen Reflexionen werden die Phänomene der Vergangenheit wirkliche geschichtliche Phänomene und fangen an, ihren Sinn zu enthüllen. Sie fangen an! Das soll heißen: *Objektivität historischer Erkenntnis* ist nicht erreichbar im Sinne einer absoluten endgültigen Erkenntnis, auch nicht in dem Sinne, daß die Phänomene in ihrem eigentlichen Selbstsein, das der Historiker in reiner Rezeptivität aufnehmen könnte, erkannt werden könnten. Dieses „Ansichsein" ist die Illusion eines objektivierenden Denkens, das sein Recht in der Naturwissenschaft, aber nicht in der Geschichtswissenschaft hat.

Noch einmal sei betont: Das alles heißt nicht, daß historische Erkenntnis in dem Sinne subjektiv ist, daß sie von dem persönlichen Wunsch oder Belieben des Subjektes abhängt. Gerade im Gegenteil: Die echte historische Frage erwächst aus der historischen Bewegtheit des Subjekts, des Menschen, der seine Verantwortung fühlt. Darum schließt historische Forschung die Bereitschaft ein, auf den Anspruch zu hören, der in den historischen Phänomenen begegnet. Und gerade aus diesem Grunde ist die Forderung nach *Freiheit von Vorurteilen*, nach unvoreingenommener Erforschung des Gegenstandes, die für alle Wissenschaft gültig ist, ebenso für die historische Forschung gültig. Der Historiker darf natürlich nicht die Ergebnisse seiner

Forschung voraussetzen, und er ist verpflichtet, seine persönlichen Wünsche in bezug auf das Ergebnis zurückzustellen und zum Schweigen zu bringen. Aber das heißt keineswegs, daß er *seine persönliche Individualität* auslöschen muß. Im Gegenteil: Echte historische Erkenntnis verlangt gerade die persönliche Lebendigkeit des verstehenden Subjekts, gerade die reiche Entfaltung seiner Individualität[1]. Nur der Historiker, der getrieben wird durch seine Teilnahme an der Geschichte und das heißt: der offen ist für die historischen Phänomene auf Grund seiner Verantwortung für die Zukunft, wird imstande sein, Geschichte zu verstehen. In diesem Sinne ist die subjektivste Interpretation zugleich die objektivste. Nur der Historiker, der durch seine eigene geschichtliche Existenz bewegt ist, wird fähig sein, den Anspruch der Geschichte zu hören.

Daher entsprechen sich in eigentümlicher Weise Erkenntnis der Geschichte und Selbsterkenntnis. In diesem Sinne sagt Collingwood, daß „die historische Forschung dem Historiker die Kräfte seines eigenen Geistes offenbart"[2]. Und er zieht die Konsequenzen aus dem Begriff der Geschichtswissenschaft B. Croces: „Geschichtswissenschaft ist so die Selbsterkenntnis des lebendigen Geistes (der jeweiligen Gegenwart). Denn selbst wenn die Begebenheiten, die der Historiker erforscht, sich in einer fernen Vergangenheit ereignet haben, so ist die Bedingung dafür, daß sie historisch erkannt werden, die, daß sie ‚schwingen (vibrate) im Geist des Historikers'[3]."

[1] Darin sieht Em. Betti ganz richtig (a. a. O., S. 212).

[2] A. a. O., S. 218, deutsche Übers. S. 228.

[3] A. a. O., S. 202 bzw. 213.

IX

Das Wesen der Geschichte B

Geschichte und menschliche Existenz

Das Thema „Geschichte und menschliche Existenz" war in der vorigen Vorlesung schon zur Geltung gekommen. Wir knüpfen nicht einfach daran an, sondern setzen von neuem an. Wir umkreisen sozusagen das Problem Geschichte und Eschatologie, und zwar jetzt, indem wir uns die Anschauung einiger neuerer Geschichtsphilosophen vergegenwärtigen.

1. Es ist unmöglich, die deutschen Forscher, die sich mit Geschichtsphilosophie befaßt haben, wie z. B. Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke[1], vollständig zu würdigen. In Deutschland ist das Thema der Geschichte am wirkungsvollsten von *W. Dilthey* behandelt worden[2]. Charakteristisch für ihn ist, daß er wie andere deutsche Philosophen seiner Zeit, besonders Wilh. Windelband und Heinrich Rickert, die Geschichtswissenschaft gegen die Naturwissenschaft abzugrenzen sich bemühte. Besonders deutlich wird das an seiner Unterscheidung der erklärenden und der verstehenden Psychologie. Während die

[1] Vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von FRITZ KAUFMANN, Geschichtsphilosophie der Gegenwart (Philos. Forsch. Ber. 10) 1931; vgl. auch das Kapitel über die Philosophie des 20. Jahrhunderts, durch das HEINZ HEIMSOETH das Lehrbuch der Geschichte der Philosophie von WILH. WINDELBAND 1955 ergänzt hat.

[2] Zu Dilthey s. den vorzüglich orientierenden Aufsatz von HAJO HOLBORN, Wilhelm Dilthey and the Critique of History. Journal of the History of Ideas 1950, S. 93–118.

erklärende Psychologie den Verlauf des seelischen Lebens in bloße Kausalfragen auflöst, will die verstehende Psychologie das seelische Leben aus dem sinnvollen Strukturzusammenhang der seelischen Erlebnisse verstehen. Die menschliche Seele ist nicht ein der neutralen Beobachtung als bloßes Objekt gegebenes Naturphänomen, sondern ein Wesen von eigener Lebendigkeit, dessen Lebensäußerungen zweckvoll und sinnvoll sind und sich in Werken objektivieren, die ein in sich geschlossenes Bedeutungsganzes sind. Die Seele setzt „Zweckzusammenhänge und lebt sich in ihnen aus"[1]. Die Geschichte ist nichts anderes als das Feld, auf dem die Lebensäußerungen der Seele Gestalt gewinnen in den Werken der Kultur, in den sozialen und politischen Ordnungen, wie in Weltanschauung, Philosophie und Religion, wie in Kunst und Dichtung. Das Werk ist der Ausdruck des seelisch-geistigen Lebens; in ihm kommt das Erlebte und Erinnerte zu einer Einheit seiner Bedeutung.

Die Geschichtswissenschaft ist Interpretation der Werke. Sie versteht die Lebensobjektivationen, indem sie sie aus dem Grunde versteht, sie gleichsam in den Grund zurückführt, aus dem sie erwachsen sind, nämlich in den Grund des zeugenden und nur in seinen Objektivationen sich offenbarenden Lebens der Seele. Solches Verstehen ist nur möglich im Nacherleben, indem die Objektivationen ihre Beziehung zu dem in ihnen sich offenbarenden Leben zurückerhalten. In diesem Verstehen verschwindet der traditionelle Gegensatz von verstehendem Subjekt und verstandenem Objekt[2]. Denn nur als Beteiligter, als selbst Geschichtlicher, kann der Forscher die Geschichte verstehen. In solchem Verstehen der Geschichte versteht der Mensch sich selbst; denn nicht durch Introspektion wird die menschliche Natur erfaßt, sondern was der Mensch ist, sagt nur die Geschichte, indem sie an der Fülle der geschichtlichen Gestaltungen die Möglichkeiten menschlichen Seins offenbart.

[1] KAUFMANN a. a. O., S. 117.

[2] Siehe HOLBORN a. a. O., S. 101.

Für Dilthey ist nun weiter charakteristisch, daß er nicht einen inhaltlich bestimmten Begriff vom Wesen des Menschen hat, der über das rein Formale hinausgeht, daß nämlich das Wesen des Menschen Seele ist; ferner daß er sieht: das seelische Leben ist zugleich ein geistiges, insofern im seelischen Erlebnis das, was der Mensch erfahren hat und woran er sich erinnert, zu einem Bedeutungsganzen zusammengefaßt wird. Aber solche in sich sinnvolle Einheiten sind je individuelle Erscheinungen; denn das Erlebnis, aus dem sie erwachsen, ist je ein individuelles Erlebnis, entsprechend dem, was ein Mensch in seinem individuellen Leben, in seiner Situation, in seinen Erfahrungen gewonnen und in seiner Besinnung zur sinnvollen Einheit gestaltet hat. Es besteht also nicht ein sachlicher Zusammenhang zwischen den Bedeutungen, die die einzelnen Menschen in ihren Erlebnissen finden; es gibt nicht so etwas wie eine in sich geschlossene, logisch bedingte Geschichte des objektiven Geistes. Es gibt keinen geschichtlichen Fortschritt in dem Sinne, daß jede Gegenwart die Antwort auf die durch ihre Vergangenheit gegebene Problematik ist und ihrerseits neue, von der Zukunft zu lösende Probleme darbietet. Es gibt nur den Zusammenhang des Verstehens, da wir nicht isoliert, sondern in einer geschichtlichen Welt stehen, an der wir mit anderen teilhaben, und da jede Objektivation als Offenbarung der ihr zugrunde liegenden Seele verstanden werden kann. Bedingung der Möglichkeit des Verstehens ist die „allgemeine Menschennatur", kraft deren „in keiner fremden individuellen Äußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre"[1].

Freilich gibt es Typen des seelischen Erlebens und infolgedessen auch Typen von verschiedenen Philosophien, Religionen und Weltanschauungen, die aber, da sie Ausdrucksformen individuellen seelischen Lebens sind, keinen objektiven Wahrheits-

[1] Siehe oben, S. 125.

anspruch erheben können. Nicht nach ihrer Wahrheit hat der Historiker zu fragen, sondern er hat sie nur als Objektivationen des seelischen Lebens zu verstehen. „Denn darum handelt es sich, die Seele selbst aufzusuchen, wie sie nun unter den Bedingungen einer Gegenwart und eines Raumes an bestimmte Möglichkeiten jederzeit gebunden ist[1]."

Wohl gibt es Entwicklungen in der Geschichte, aber nicht im Sinne eines Fortschritts, gar eines Fortschritts zu einem Zustand endgültiger Erfüllung. Entwicklung gibt es, weil das menschliche Leben zeitlich ist, weil keine Gestaltung des Erlebnisses endgültig ist, sondern alles vergänglich. Jede Objektivation ist nur Symbol einer bestimmten Wendung des Lebens, des Lebens, das immer weitergeht. Was der Mensch ist, läßt sich deshalb nicht inhaltlich bestimmen, denn er ist „geschichtlich", das heißt er lebt immer nur im Neugestalten eines Bedeutungszusammenhangs. „Der Typus Mensch zerschmilzt im Prozeß der Geschichte[2]." Die Einheit der Geschichte ist die Seele: „Wir suchen die Seele; dies ist das Letzte, zu dem nach langer Entwicklung der Geschichtsschreibung wir gelangt sind[3]."

Es ist klar, daß diese Geschichtsanschauung keine Eschatologie kennen kann. Man könnte vielleicht sagen, daß bei Dilthey die eschatologische Erfüllung gleichsam verteilt ist auf die Momente des Erlebnisses, in denen ein Werk seinen Ursprung hat, in denen das Erlebte und Erinnerte die Gestalt einer bedeutungsvollen Einheit gewinnen, und man könnte hinzufügen, daß im Nacherleben der eschatologische Augenblick der Geburt des Werkes sich je wiederholt. Das wäre sozusagen eine ins Ästhetische transformierte Eschatologie. In der Tat scheint es mir, daß Diltheys Interpretation der Geschichte die Geschichte wesentlich vom ästhetischen Standpunkt aus betrachtet, daß sie für ihn ein Schauspiel ist, dessen Momente der Historiker im

[1] KAUFMANN a. a. O., S. 113; vgl. auch HOLBORN a. a. O., S. 113f.

[2] KAUFMANN a. a. O., S. 115f.

[3] Ebenda, S. 113.

eigenen Erlebnis genießt, indem er in ihnen die Möglichkeiten des Menschseins als seine eigenen erfaßt. Ein Zeichen dafür ist es, daß Dilthey mit besonderer Liebe und Kunst die Werke der Kunst und Dichtung interpretiert.

Für solches im Grunde ästhetische Verstehen der Geschichte endet die Geschichtlichkeit des Menschen nur deshalb nicht in Relativismus und Nihilismus, weil Dilthey in allen geschichtlichen Phänomenen den allen Relativitäten zugrunde liegenden Ursprung des Lebens der Seele sehen will, die in den Gebilden der Geschichte das Leben „geheimnisvoll offenbar" macht. Wer sich aber diese ästhetische Anschauung nicht zu eigen machen kann, wer sich nicht damit begnügen kann, im einzelnen Werk einen Bedeutungszusammenhang zu sehen wie in einem Kunstwerk, wer die Wahrheitsfrage stellt, für den ist doch Diltheys Geschichtsanschauung ein völliger Relativismus.

Daher auch *die Kritik Collingwoods an Dilthey*. Sie geht davon aus, daß Dilthey das Leben als unmittelbare Erfahrung verstehe, die von Reflexion und Denken noch getrennt ist. Daher werde für ihn die historische Erkenntnis zur psychologischen Analyse, und daher reduziere er die Geschichte der Philosophie auf eine Psychologie der Philosophen; damit verschwinde die Frage nach der Wahrheit. Dilthey habe nicht verstanden, daß der Prozeß der Geschichte das Leben des Geistes ist, der sich selbst versteht, sich selbst kritisiert und sich selbst wertet. Da Dilthey das nicht verstehe, setze er den historischen Prozeß dem Naturprozeß gleich[1].

2. Aber bevor wir auf Collingwood eingehen, ist zunächst noch die Geschichtsphilosophie *Benedetto Croces* zu charakterisieren.

Croce überwindet den Historismus, wie er gewöhnlich ver-

[1] Diese Kritik COLLINGWOODS weist zwar auf einen entscheidenden Punkt, wird jedoch Dilthey nicht gerecht. Sie verkennt den Sinn der „verstehenden" Psychologie Diltheys (im Gegensatz zur „erklärenden"), und sie verkennt die positive Bedeutung von Diltheys Analyse der Geschichtlichkeit.

standen wird, durch seine Radikalisierung[1]. Historismus ist für ihn die Anschauung, daß das Leben und die Wirklichkeit Geschichte sind, und nichts als Geschichte (S. 107). Die historische Relativierung der geschichtlichen Phänomene erhält bei ihm einen positiven Sinn, weil die Geschichte der Prozeß des sich entfaltenden Geistes ist (S. 263f.). Gerade daher der zunächst paradox klingende Satz, daß die geschichtliche Wahrheit und mit ihr die ganze Wahrheit in der Erkenntnis des Einzelnen liegt (S. 403). „Ein einzelnes Werk unter anderen Werken deuten und beurteilen heißt zugleich dieses Werk in der Einheit des Prozesses erfassen, der aus ihnen allen besteht; es ist daher mit dem Ganzen verbunden und steht in ganz bestimmten Beziehungen zu den anderen Werken, die ihm vorangehen oder folgen" (S. 447).

Das klingt wie Hegel, und in der Tat steht Croce in der Nachfolge Hegels, aber er modifiziert doch dessen Geschichtsanschauung entscheidend. Für ihn ist wie für Hegel die Geschichte als Geschichte des Geistes eine Geschichte der Freiheit. Die Freiheit ist gleichbedeutend mit der Geistigkeit, die eine ununterbrochene Schöpfung von Leben ist (S. 87), ein „ständiges Wachsen der Geistigkeit über sich selbst hinaus, so daß sich nichts Geschaffenes verliert und nichts bestehen bleibt, ein unablässiger Fortschritt" (S. 87). Jedoch nicht im Sinne Hegels, als ob dieser Prozeß eine Geschichte der Entstehung der Freiheit, ihres Wachstums bis zur Reife und eine endgültige Festigung in dieser letzten Phase wäre (S. 98). Vielmehr gilt das Paradox, daß in der steten Wandlung der Menschheit die Menschheit eine beharrende ist. „Die Menschheit ist in jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen stets eine Ganzheit" (S. 412). Und zwar ist die Ganzheit der Menschheit „nirgends anders vorhanden als in ihrem Tun, und das Tun ist nie ein Tun im all-

[1] Vgl. vor allem sein umfassendes Werk: Geschichte als Gedanke und Tat 1944 (das italienische Original: La Storia come Pensiero e come Azione 1941).

gemeinen, sondern eine bestimmte geschichtliche Aufgabe, so daß die Menschheit, indem sie diese Aufgabe durchführt, sich ganz in ihr erfüllt, und wenn andere Aufgaben auftreten, so erfüllt sie sich von Mal zu Mal und stets in ihrer Ganzheit in diesen" (S. 414). Croce erhebt daher nicht wie Hegel den Anspruch, rückblickend am Ende der Geschichte zu stehen, sondern bleibt in ihr. Jeder gegenwärtige Augenblick, wie er auch immer mit dem historischen Prozeß als ganzem verbunden sein mag, ist sinnvoll, denn der Sinn des ganzen Prozesses ist konzentriert im Jetzt, im gegenwärtigen Augenblick.

Weil die Geschichte in jeder Gegenwart die Geschichte der Menschheit in ihrer Ganzheit ist, ist die Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Geschichte sinnlos (S. 430f.), und ebenso ist es sinnlos, ein Bild der Weltgeschichte gewinnen zu wollen, in welchem die Totalität der Geschichte erfaßt wäre (S. 405)[1], weil die geschichtliche Wahrheit „in der Erkenntnis des Einzelnen liegt, in dem von Mal zu Mal das All gegenwärtig ist" (S. 403). Natürlich gewährt die geschichtliche Erkenntnis dann auch keine Voraussicht der Zukunft (S. 58f., 148). Die künftige Geschichte ist nicht determiniert, weder durch eine göttliche Vorsehung noch durch kausale Notwendigkeit. Vielmehr ist jede Gegenwart verantwortlich für ihre Zukunft. Allgemein ausgedrückt ist die Zukunft der Fortgang des Prozesses des Geistes, „der unablässig neue Gegensätze schafft und sie unablässig überwindet" (S. 91). Der Fortschritt besteht nicht „im eingebildeten Wachstum und der allgemeinen Gewinnung des Wohlstandes und der Glückseligkeit, die schließlich den Zustand der Vollkommenheit erreicht, sondern ganz einfach in der Aufnahme des Vorhergehenden in das Folgende, das nur in dem Sinne, daß nichts vergebens und fruchtlos in der Geschichte vor sich geht, eine höhere Stufe erreicht und einen Fortschritt verwirklicht" (S. 383; vgl. S. 73).

[1] Vgl. dazu auch MARROU a. a. O., S. 243, über die Unmöglichkeit einer Universalgeschichte.

Da die Wirklichkeit Geschichte ist, ist auch ihre Erkenntnis ein geschichtlicher Akt, ein Urteil, das von uns gefordert ist angesichts der in unserer Gegenwart notwendigen Tat. Es ist ein Urteil über den Sinn, den jeweils ein einzelnes Phänomen im Zusammenhang des Ganzen hat. Um es aus seinem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, muß sich der Historiker in diesen Zusammenhang zurückversetzen; er muß die Problematik, aus der es erwachsen ist, in sich erneuern und wiederbeleben (S. 40) „durch eine Art platonischer Anamnesis" (S. 182). Die Geschichtsschreibung ist „ein Hervorbringen aus der Tiefe, eine Entwicklung, Klärung und Bestimmung der Erinnerung an unser Tun in seinem Akt selber und dessen, was die Menschheit, die in uns ist und aus der wir bestehen, tat, in ihrem Akt selber; wenn diese Anamnese nicht stattfindet, so findet auch die Geschichtsschreibung nicht statt" (S. 482). Die Anamnese ist möglich, da ja in jedem Akt die Menschheit in ihrer Ganzheit da ist, im vergangenen Akt wie im gegenwärtigen.

Da die Geschichte die Geschichte des Geistes ist, ist die geschichtliche Erkenntnis zugleich Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Geistes, das heißt historisches Urteil ist die Erkenntnis schlechthin, und deshalb fallen Historie und Philosophie zusammen, wie das bei Collingwood der Fall ist[1]. Wenn es Sache der Historie ist, die Individualität der Tatsachen dadurch zu erkennen, daß der Historiker sie urteilend mit dem Allgemeinen verbindet, so heißt das, daß der Historiker philosophiert. Entsprechend kann der Philosoph das Allgemeine nur denken, indem er es auf das Individuelle und also auf das Geschichtliche bezieht (S. 476). Der Gegensatz zu Hegel ist der, daß Hegel die Geschichte in Philosophie auflöst, indem er ihr den Charakter eines sich abwickelnden und in der „Zeit sich vollendenden

[1] Vgl. auch York (Briefwechsel Dilthey–York, S. 251): „Darum weiter gibt es kein wirkliches Philosophieren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung von systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig".

Systems geben wollte", während Croce die Philosophie in die Geschichte auflösen will, indem er sie als ein Moment des historischen Denkens selber auffaßt (S. 400f., 460). Die philosophische Reflexion als solche läßt sich nur rechtfertigen als eine „Methodologie des geschichtlichen Denkens" (S. 216f.).

Es ist klar, daß Croce keine Eschatologie, sei es eine religiöse, sei es eine säkularisierte, kennen kann. Man könnte aber paradox sagen, daß er Geschichte und Eschatologie identifiziert, da er jeder Gegenwart trotz ihrer Relation innerhalb des geschichtlichen Prozesses den positiven Sinn der Erfülltheit zuspricht. In jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen ist ja die Menschheit stets eine ganze.

Darin ist der Unterschied Croces von Dilthey deutlich. Er wird noch klarer, wenn man die Gemeinsamkeit Croces und Diltheys sieht. Beide blicken auf die Periode des im 19. Jahrhundert entwickelten Historismus zurück, und beide ziehen daraus die Konsequenz, daß der Historiker selbst in der Geschichte steht, an ihr teilhat, und daß es nicht einen Standpunkt, einen „archimedischen Punkt" (Croce S. 163), außerhalb der Geschichte gibt, so daß sie reines Objekt für neutrale Erkenntnis werden könnte. Jedes historische Urteil ist selbst geschichtlich. Dem Relativismus und Nihilismus entgehen beide. Dilthey in seinem Glauben an das Leben, an die Seele, deren Lebensäußerungen in den geschichtlichen Phänomenen Gestalt gewinnen, so daß alle Geschichte Geschichte der Seele ist. Auch Croce kann sagen, daß unsere Geschichte die Geschichte unserer Seele ist und daß die Geschichte der menschlichen Seele die Geschichte der Welt ist (S. 187). Aber er versteht die Seele nicht als das unergründlich Lebendige, in dem sinnliche Triebe und geistige Motive verbunden sind, und das in den Gebilden der Geschichte geheimnisvoll offenbar wird, sondern als den Geist, dessen Entfaltung der Prozeß der Geschichte ist. Der Geist aber ist verstanden als die Vernunft, „die bekanntlich (!) das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht" (S. 127).

Dementsprechend ist das Verstehen der Geschichte bei Dilthey ein Nacherleben, bei Croce ein Erkenntnisakt. In beiden wird das Vergangene in der Gegenwart wieder lebendig, aber in grundsätzlich verschiedener Weise. Gewiß ist auch bei Croce der Erkenntnisakt als Akt des Geistes, der als der Geist der Freiheit sich in der Tat äußert, nicht gegenüber dem praktischen Leben isoliert. Jede geschichtliche Erkenntnis erwächst aus der Tat, „nämlich aus dem Bedürfnis, die dunklen und verwirrten Ideale der Tat zu erhellen und neu zu bestimmen", und damit bereitet sie die neue Tat vor . . . „die wahre Historie entsteht aus dem Bedürfnis, in den praktischen und ethischen Problemen klar zu sehen, und ihre Quelle ist das historisch entwickelte menschliche Bewußtsein" (S. 239; vgl. S. 73). Der Historiker muß also nicht wie bei Dilthey das „Erlebnis", den einstigen Seelenzustand, reproduzieren, sondern er muß über das erlebte Leben hinausgehen, um es als Erkenntnis darzustellen (S. 44). Bei Dilthey ist das historische Verstehen nicht wie bei Croce mit der Tat, mit dem praktischen Leben, verbunden, oder doch nur insofern, als historisches Verstehen nicht ein unbeteiligtes Beschauen ferner vergangener Phänomene ist, sondern bedeutet: sich selbst zu verstehen und der Möglichkeiten menschlichen Seins innezuwerden.

Mit der Eschatologie verschwindet bei Dilthey wie bei Croce die Frage nach der Weltgeschichte als Universalgeschichte, und damit, wie die Frage nach dem Ursprung der Geschichte, so auch die Frage nach ihrem Sinn als dem Sinn der Geschichte in ihrer Gesamtheit, von dem aus auch das einzelne Menschenleben und die einzelne Epoche ihren Sinn erhalten würden. Denn solche Fragen können nur von einem Standpunkt außerhalb der Geschichte gestellt oder beantwortet werden. Die Frage nach dem Sinn erledigt sich mit der Bestimmung des Wesens der Geschichte. Ist dieses bestimmt, wie von Dilthey und Croce, so ist der Geschichte ihr Sinn immanent. Für beide, für Dilthey wie für Croce, steht natürlich das ganze Feld der Geschichte frei

als Feld der historischen Forschung und Erkenntnis, aber es besteht nicht das Interesse, dieses Feld als ganzes zu bearbeiten und wahllos jede Epoche zum Gegenstand der Forschung zu machen. Daher wird auch die übliche Periodeneinteilung für Croce gleichgültig und kann nur als eine Vorarbeit für eigentliche geschichtliche Erkenntnis gelten. Weil aber für Croce die geschichtliche Erkenntnis jeweils gefordert ist durch die in der Gegenwart notwendige Tat (S. 270f.)[1], so reguliert sich dadurch die Wahl der Erkenntnisgebiete der Vergangenheit durch das aktuelle Interesse. Die Problematik der Gegenwart eröffnet den Sinn für die geschichtlichen Probleme. Und eben darin bewährt es sich, daß der Historiker selbst teilhabend in der Geschichte steht.

Sicherlich hat Croce die negativen Konsequenzen des Historismus überwunden, während für Dilthey die quälende Frage nach der Wahrheit ohne Antwort bleibt. Aber wir fragen, ob Croces Lösung des Problems dem eigentlichen Wesen des Individuums gerecht wird. Genügt es zu sagen, wie er es tut, daß die Vernunft das eigentliche Wesen des Menschen ist? Oder ist Diltheys Begriff der Seele in dieser Hinsicht der überlegene? Später werden wir auf diese Frage zurückkommen.

3. Ehe wir zu Collingwood übergehen, ist ein Überblick über *Karl Jaspers'* „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" (1949) zweckmäßig, weil die entscheidenden Probleme dadurch geklärt werden, daß hier eine im wesentlichen von Dilthey wie von Croce verschiedene Anschauung entwickelt wird. Bedauerlich ist es, daß Jaspers seine Gedanken nicht in Diskussion mit diesen und mit Collingwood entwickelt und daß er den Historismus nicht ausdrücklich als Problem erfaßt.

Das Charakteristische für Jaspers ist, daß er Fragen stellt, die Dilthey fernliegen und die Croce ausdrücklich ablehnt. Es sind vor allem die beiden für Jaspers eine Einheit bildenden Fragen

[1] Vgl. auch den wichtigen Aufsatz von FRITZ KAUFMANN, Truth and Reality in History (Perspectives in Philosophy 1953), S. 46f.

nach dem Sinn und nach der Einheit der Geschichte als Universalgeschichte. „Einheit der Geschichte zu begreifen, das heißt Universalgeschichte als ein Ganzes zu bedenken, ist der Drang geschichtlichen Wissens, das seinen eigenen letzten Sinn sucht" (S. 319).

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist, wenn ihre Antwort aus einem Bild von der Universalgeschichte, der gesamten Menschheitsgeschichte, gewonnen werden soll, von einem Standpunkt außerhalb der Geschichte gestellt. Natürlich erwächst die Frage nach dem Sinn der Geschichte bei Jaspers wie immer aus der Frage nach dem Sinn der Gegenwart, deren Sinn fragwürdig geworden ist. Aber „nur die gesamte Menschheitsgeschichte vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben" (S. 15). „Eine geschichtsphilosophische Totalanschauung soll die eigene Situation erleuchten im Ganzen der Geschichte. Geschichtliche Anschauung dient zur Erhellung des Bewußtseins des gegenwärtigen Zeitalters. Sie zeigt den Ort, an dem wir stehen" (S. 109).

Daher die Frage nach dem Ursprung der Geschichte und das eigentümliche Interesse Jaspers' für die Vorgeschichte. Daher sein Bestreben, die Struktur der Weltgeschichte aufzuzeigen und ein Schema der Weltgeschichte zu entwerfen (S. 48). Daher seine eigentümliche Theorie von der „Achsenzeit", durch die die Universalgeschichte begründet ist (S. 40f.), das heißt der Zeit rund um 500 v. Chr., in der, zwischen 800 und 200, nach den alten Hochkulturen im Zweistromland, in Ägypten, am Indus und in China ein Prozeß stattfand, durch den „der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wurde" (S. 20) und so der Durchbruch erfolgte „zu den bis heute gültigen Grundsätzen des Menschseins in den Grenzsituationen" (S. 29). Daher endlich die Analyse des gegenwärtigen Zeitalters der Wissenschaft und Technik und die Prognosen der Zukunft.

Daher endlich die sich immer wiederholenden Fragen nach der

Ursache. Was ist der gemeinsame Grund der verschiedenen alten Hochkulturen? (S. 73). Welches ist die Ursache der Achsenzeit? (S. 33ff.). Warum sind Wissenschaft und Technik vom Abendland geschaffen? (S. 87). Wodurch geschah das, was seit dem 15. Jahrhundert geschehen ist und was das Neue und Eigentümliche in Europa ist, das ihm seine Entwicklung ermöglicht? (S. 102f.). Sind das nicht Fragen, die den Geschichtsprozeß als einen kausalen Prozeß auffassen, wenngleich Jaspers die regelmäßigen Kausalitäten für das Ungeschichtliche in der Geschichte erklärt? (S. 289). Und wenn durch die Beantwortung solcher Fragen die Einheit der Weltgeschichte und damit ihr Sinn entdeckt werden soll, ist dann nicht die Antwort auf den Sinn der Geschichte dem Historiker, bzw. dem philosophierenden Historiker, zugeschoben? Ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte richtig gestellt, wenn sie als die Frage nach dem Sinn der gesamten Menschheitsgeschichte gestellt wird? Kann sie nicht nur als die Frage nach dem Sinn des Jetzt in der Verantwortung vor der Zukunft gestellt werden? Ist sie nicht die Frage nach der Problematik der Gegenwart, deren Beantwortung je jetzt einer Epoche, einer Generation und je dem Einzelnen obliegt? Jaspers sagt zwar auch: „Der Ursprung des Verstehens ist unsere eigene Gegenwärtigkeit; das Hier und Jetzt ist unsere einzige Wirklichkeit" (S. 29). Aber muß die darüber hinausführende Frage nach dem Sinn von Geschichte überhaupt nicht auf die Frage nach dem Wesen der Geschichte zurückgeführt werden, und findet sie nicht ihre Antwort in der Erkenntnis der Geschichtlichkeit menschlichen Seins?

Auch Jaspers redet von der Geschichtlichkeit, und zwar von der Geschichtlichkeit der Menschheit. Verstehe ich ihn recht, so ist mit dieser Geschichtlichkeit die ständige Wandelbarkeit der Geschichte gemeint, wenngleich andere Äußerungen anders lauten (s. u.). Charakteristisch ist jedenfalls, daß die Beispiele für das „Übergangsein der Geschichte" (S. 302f.) von außen, rein historisch, gesehen sind und nicht als durch die Problematik

getriebener Fortschritt. Kein Idealzustand ist möglich; „aus ständiger Unvollendung in der Geschichte muß es stets anders werden" (S. 290). „Wir finden ... keine historisch lokalisierte Offenbarung des absolut Wahren. An keiner Stelle liegt das, was identisch zu wiederholen wäre" (S. 329).

Aus dem damit gegebenen Relativismus soll nun, das ist das Merkwürdige, das Gesamtbild der Geschichte herausführen: „Wir haben nicht, aber wir suchen jederzeit ein erinnerndes Wissen um die Gesamtgeschichte, in der wir an einem einmaligen Augenblick stehen. Das Gesamtbild gibt unserem Bewußtsein jeweils den Horizont" (S. 329). Dem Gewinnen eines Gesamtbildes dient das Bemühen Jaspers'.

Nun zeigt sich aber: das Gesamtbild ist nicht erreichbar, da die Geschichte nie abgeschlossen ist (S. 335), aus sich selbst heraus nicht abschließbar ist (S. 290). Daher möchte man durchdringen „durch die Geschichte auf einen Punkt vor und über aller Geschichte, auf den Seinsgrund, vor dem die gesamte Geschichte Erscheinung wird" (S. 335). Aber es kann „nie den gewußten archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte geben" (S. 335). Daher „suchen wir in unserer Existenz und in der Transzendenz, was dieser archimedische Punkt wäre, wenn er die Gestalt gegenständlichen Wissens annehmen könnte" (S. 335).

Danach scheint es, als ob letztlich nicht das Gesamtbild der Geschichte ihren Sinn erschlösse, sondern das Wissen um die in der „Transzendenz" oder im Ursprung alles Seins wurzelnde Existenz des Individuums. Das geschichtliche Individuum ist „das Selbstseiende, das verbunden ist mit dem Ursprung alles Seienden, in seinem Selbstbewußtsein sich seiner in diesem Grunde gewiß ... Dieses geschichtliche Individuum zeigt sich nur der Liebe und der in der Liebe erwachsenden Anschauungskraft und Hellsicht ... Der Liebe zum geschichtlichen Individuum wird zugleich der Grund des Seins fühlbar, dem es verbunden ist" (S. 300). So reflektiert Jaspers denn zum Schluß

sehr merkwürdig über die Möglichkeiten der Überwindung der Geschichte (S. 335–340). Wenn unter diesen Möglichkeiten die eine lautet: „Wir überschreiten die Geschichte, wenn uns der Mensch in seinen höchsten Werken gegenwärtig wird, durch die er das Sein gleichsam aufzufangen vermochte", und wenn es heißt, daß wir auf diesem Wege über die geschichtliche Welt in das geführt werden, was vor aller Geschichte ist und durch sie Sprache wird (S. 338), so fühlt man sich an Dilthey erinnert. Als eine Möglichkeit, in den Grund der Geschichtlichkeit zu gelangen, wird auch die Geschichtlichkeit der eigenen Existenz bezeichnet, und zwar hier offenbar in einem anderen und angemesseneren Sinn als zuvor. In der Unbedingtheit unseres Übernehmens und Wählens dessen, wie wir uns in der Welt finden, unseres Entscheidens, unseres Geschenktwerdens in der Liebe überschreiten wir die Geschichte zur ewigen Gegenwart, sind als geschichtliche Existenz in der Geschichte über die Geschichte hinaus (S. 336f.). Nicht klar ist mir, wie sich davon die letzte Möglichkeit unterscheidet, nämlich die Möglichkeit des Bewußtseins, „daß das Geschichtswissen im ganzen nicht das letzte Wissen ist. Es kommt an auf den Anspruch an Gegenwärtigkeit als Ewigkeit in der Zeit. Die Geschichte ist umgriffen von dem weiten Horizont, in dem die Gegenwärtigkeit als Stätte der Bewährung, Entscheidung, Erfüllung gilt. Was ewig ist, erscheint als Entscheidung in der Zeit. Für das transzendierende Bewußtsein der Existenz verschwindet die Geschichte in der ewigen Gegenwart" (S. 339).

Nach solchen Formulierungen hat man den Eindruck, daß Jaspers die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz nicht radikal gedacht hat im Sinne Croces und Collingwoods; denn das Transzendieren bzw. die Einkehr in die Existenz, in der der Mensch mit dem Grunde des Seins verbunden ist, erscheint als Flucht aus der Geschichtlichkeit, und die Existenz erscheint im Grunde nicht als eine geschichtliche. So scheint es auch zu sein nach den merkwürdigen Sätzen: „Die Idee der Menschheit wird

konkret und anschaulich allein in der wirklichen Geschichte im ganzen" (soweit hätte – abgesehen von dem „im ganzen" – auch Croce sagen können; aber er hätte nicht fortgefahren:) „dort aber wird sie Zuflucht im Ursprung, von dem her die rechten Maßstäbe kommen, wenn wir in der Verlorenheit, in der Katastrophe, in der Zerstörung aller bis dahin bergenden Denkgewohnheiten ratlos werden" (S. 332).

Wie ist von da aus der Satz zu verstehen: „Ist die Geschichte das Offenbarwerden des Seins [für wen eigentlich?], so ist die Wahrheit der Geschichte jederzeit gegenwärtig und doch nie vollendet, sondern immer in der Bewegung" (S. 301)? Die Wahrheit der Geschichte kann hier doch nicht als ihr Ursprung bzw. als die Transzendenz verstanden sein. So wenig, wie der Ursprung als ein über aller Geschichte liegender verstanden sein kann, wenn es heißt, daß die Einheit des Ursprungs nicht der Bestand eines Soseins, sondern die Geschichtlichkeit selber ist (S. 309; vgl. 310f.). Wie verhält sich das zu dem Satz: „Das Eine ist der unendlich ferne Beziehungspunkt, der Ursprung und Ziel zugleich ist; es ist das Eine der Tranzendenz" (S. 327)? Diese scheint also vielmehr dualistisch von der Geschichte unterschieden zu sein. Und wenn die Existenz das mit dem Ursprung alles Seienden verbundene Individuum ist, so ist die Geschichtlichkeit seinem eigentlichen Sein gegenüber etwas Sekundäres, sozusagen Zufälliges. In der Tat kann Jaspers sagen, daß die Geschichtlichkeit des Menschen vielfache Geschichtlichkeit ist (S. 305). Und wenn es heißt, daß diese vielfache Geschichtlichkeit unter der Forderung des Einen [was heißt das?] steht, und daß das Eine nicht die Ausschließlichkeit des Anspruchs einer Geschichtlichkeit, die einzige zu sein, ist, so kann hier Geschichtlichkeit doch nur als Zufälligkeit der Bestimmtheit durch eine historische Situation gemeint sein. Die Geschichtlichkeit kann ja nicht das Wesen des Menschen sein, wenn es heißt: „Nicht jederzeit ist alles, sondern die Zeitalter haben ihre eigene Größe" (S. 287). Wie verhält sich dieser Satz zu dem anderen,

daß die Wahrheit der Geschichte jederzeit gegenwärtig sei (S. 301, s. o.)? Wie ist es zu verstehen, daß das Geschichtliche das Scheiternde, aber das Ewige in der Zeit sei (S. 290)? Warum ist die Frage, was in der Geschichte das eigentlich Geschichtliche sei, unbeantwortbar, weil es unmöglich ist, über eine geschichtliche Erscheinung im ganzen und endgültig zu urteilen (S. 290)? Während doch das geschichtliche Individuum als die das Allgemeine beseelende Wirklichkeit bestimmt wird (S. 300)? Wohl gilt es für den Menschen als charakteristisch, daß er Bewußtsein, Denken und Geist ist und sein Wesen als ein Sollen erfährt (S. 66). Andererseits heißt es, daß die Geschichte vor der Achsenzeit voll von Ereignissen ist, daß diese aber durchweg noch nicht den Charakter von geschichtlichen Entscheidungen des Menschseins tragen (S. 75).

Es scheint mir, als ob Jaspers als Philosoph einen Standpunkt außerhalb der Geschichte einzunehmen beansprucht, obwohl seine Ausführungen in dieser Hinsicht nicht immer klar sind. Aber es ist deutlich, daß er für das Individuum einen Standpunkt außerhalb der Geschichte sucht in dem, was er „Transzendenz" nennt oder den Ursprung alles Seins oder den Grund des Seins. Diesem Versuch scheint mir das richtige Empfinden zugrunde zu liegen, daß das eigentliche Wesen des menschlichen Individuums in solchen Philosophien wie denen von Croce nicht völlig erfaßt ist, aber ich sehe nicht, daß dieses Interesse klaren Ausdruck gefunden hat. Jedenfalls ist deutlich, daß Jaspers versucht, Geschichte als Geschichte von Menschen zu verstehen, die für die Zukunft verantwortlich sind, und aus diesem Grunde gibt er eine Analyse unserer Gegenwart mit ihren bedrohlichen Problemen, um die Verantwortlichkeit dringend zu machen. Auch diese nachdrückliche Betonung der Verantwortlichkeit zeigt, wie mir scheint, daß Jaspers danach strebt, den Relativismus oder Historismus zu überwinden, aber es ist bedauerlich, daß er sich weigert, dies Problem mit anderen Philosophen explizit zu diskutieren.

4. Das Beste, was über das Problem der Geschichte gesagt worden ist, ist, wie mir scheint, in dem Buch von *R. G. Collingwood* „The Idea of History" (1946; 1949) enthalten[1]. In diesem Titel bedeutet „Geschichte" die historische Wissenschaft, die historische Forschung; aber bei der Besinnung darauf, was Geschichte in diesem Sinne ist, muß natürlich auch das Wesen der Geschichte im Sinne des geschichtlichen Geschehens indirekt geklärt werden.

Nach Collingwood sind Gegenstand der Geschichte (als historischer Wissenschaft) die „Taten (actions) von Menschen, die in der Vergangenheit vollbracht worden sind" (S. 9 bzw. S. 15). Durch sein Buch geht nun die Bemühung, den Unterschied zwischen historischer Wissenschaft und Naturwissenschaft und ihren Gegenständen klarzumachen. Da die Ereignisse, die Gegenstand der historischen Wissenschaft sind, die Handlungen der Menschen sind, so gilt: jedes Ereignis hat eine Außen- und eine Innenseite. Die Arbeit des Historikers „mag beginnen mit der Entdeckung der Außenseite eines Ereignisses, aber sie kann nie damit enden. Er muß immer dessen eingedenk sein, daß das Ereignis eine Handlung war und daß seine Hauptaufgabe darin besteht, sich in diese Handlung hineinzudenken, um den Gedanken des Handelnden zu beurteilen" (S. 213 bzw. 224)[2]. Denn die Innenseite der Handlungen sind Gedanken, und der historische Prozeß ist selbst ein Denkprozeß (Process of thought, S. 226 bzw. 238). Der Historiker kann die Gedanken nicht *wahr-*

[1] Jetzt auch deutsch „Philosophie der Geschichte" 1955. – Wenn MARROU (a. a. O., S. 34) es ablehnt, als Gegenstand der Geschichtswissenschaft die „faits humains du passé" zu bezeichnen und statt dessen nur sagen will „passé humain", so steht das nur in scheinbarem Gegensatz zu Collingwood; denn dieser will natürlich nicht „les idées, les valeurs, l'esprit" ausschließen, wenn er von „actions of human being" redet.

[2] Vgl. auch ENRICO CASTELLI, Les Présupposés d'une Théologie de l'Histoire (1952, franz. Übers. 1954), S. 122: „. . . la descriptive perd toute signification, si l'intérêt diminue . . . l'histoire est l'histoire des tendances. En d'autres termes, d'intérêts".

nehmen in der Weise, wie der Naturwissenschaftler das Naturgeschehen wahrnimmt, sondern er muß sie *verstehen*. Daher ist Historie ein Neuvollzug der Gedanken der Vergangenheit im Geist des Historikers (S. 304 bzw. 318 usw.). Als ein Gedankenprozeß ist der historische Prozeß das Leben des Geistes, und daher ist historische Erkenntnis zugleich Selbsterkenntnis; sie ist „die Selbsterkenntnis des eigenen Geistes des Historikers als gegenwärtiges Wiederaufleben und Wiederlebendigwerden (revival and reliving) vergangener Erfahrungen" (S. 175 bzw. 186). Dann ist deutlich, daß der Neuvollzug eines vergangenen Gedankens keineswegs eine einfache Reproduktion oder Wiederholung des vergangenen Gedankens ist „in seiner Unmittelbarkeit als dieser einmalige Denkakt in seinem einmaligen Zusammenhang (context) im Leben eines individuellen Denkers"; vielmehr: „es ist der Denkakt selbst, wie er zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Personen fortlebt und wieder auflebt" (S. 303 bzw. 317). Das heißt: der Neuvollzug vergangener Gedanken ist ein selbständiger kritischer Akt des Wiederdenkens. Der Neuvollzug „ist nicht eine passive Hingabe an den faszinierenden Reiz (spell) eines andern Geistes, sondern er ist eine Arbeit aktiven und also kritischen Denkens. . . . Diese Kritik an dem Gedanken, dessen Geschichte er (sc. der Historiker) zeichnet, ist nicht etwas Sekundäres im Verhältnis zu der Aufgabe, seine (sc. des Gedankens) Geschichte zu zeichnen. Sie ist vielmehr eine unerläßliche Bedingung der historischen Erkenntnis selbst" (S. 215 bzw. 226)[1]. Diese Kritik erhebt sich nicht von einem Standpunkt außerhalb, sondern bleibt vielmehr innerhalb der Geschichte. Wenn die Gedankensysteme der Vergangenheit Wert behalten für die Nachwelt, so geschieht das nicht „*trotz* ihres rein historischen Charakters, sondern gerade *wegen* dieses

[1] Es dürfte daher ein Mißverständnis sein, wenn MARROU (a. a. O., S. 43) gegen C.s Definition der Historie als „re-enactment of past" polemisiert. Denn C. weiß ja ebenfalls: „le passé n'est pas simplement reproduit tel qu'il avait été quand il était présent".

Charakters. Für uns gehören die Ideen, die in ihnen Ausdruck gefunden haben, der Vergangenheit an; aber diese ist nicht eine tote Vergangenheit. Indem wir sie historisch verstehen, verleiben wir sie unserem gegenwärtigen Denken ein, und indem wir sie entwickeln und kritisch beurteilen, werden wir fähig, dieses Erbe für unseren eigenen Fortschritt nutzbar zu machen" (S. 230 bzw. 241).

„Der historische Prozeß ist selbst ein Denkprozeß, und er existiert nur insoweit, als die individuellen Geister, die seine Teile sind, sich selbst als seine Teile erkennen. Durch historisches Denken entdeckt der Geist, dessen Selbsterkenntnis Geschichte ist, nicht nur in sich selbst, diese Kräfte, deren Besitz das historische Denken offenbart, sondern er entwickelt gegenwärtig (actually) diese Kräfte aus einem latenten in einen wirkenden (actual) Zustand und bringt sie zu wirkungsvoller (effective) Existenz" (S. 226 bzw. 238). „Sooft er (sc. der Historiker) gewisse historische Phänomene (matters) unverständlich findet, hat er eine Begrenzung seines eigenen Geistes entdeckt" (S. 218 bzw. 229). In diesem Sinne ist das Wort „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" wahr, denn „es ist der Historiker selbst, der vor der Schranke des Gerichts steht und dort seinen eigenen Geist in seiner Stärke und Schwäche, in seinen Vorzügen und seinen Mängeln offenbart" (S. 219 bzw. 229). Das wird deutlicher, wenn wir betrachten, was Collingwood über die Objektivität der historischen Erkenntnis oder über ihre Evidenz denkt.

Echte historische Erkenntnis beruht nicht auf Feststellungen, sondern auf Evidenz, und die Evidenz ist letzten Endes die Gegenwart des Historikers, aus der die Fragen erwachsen, die den Blick in die Vergangenheit öffnen. „Jede Gegenwart hat ihre eigene Vergangenheit, und jede in der Einbildungskraft vollzogene (imaginative) Rekonstruktion der Vergangenheit zielt auf die Rekonstruktion der Vergangenheit dieser Gegenwart, – der Gegenwart, in der sich der Akt der Einbildung (imagination) vollzieht als einer hier und jetzt wahrgenommenen (perceived).

Grundsätzlich ist es das Ziel jedes solchen Aktes, das ganze wahrnehmbare Hier-und-Jetzt als Zeugnis (evidence) für die ganze Vergangenheit zu gebrauchen, durch deren Verlauf es zu diesem (sc. Hier-und-Jetzt) gekommen ist" (S. 247 bzw. 259)[1].

Daher gilt die Beziehung von Subjekt und Objekt, die für die Naturwissenschaft charakteristisch ist, nicht für die Geschichtswissenschaft[2]. Diese ist objektiv gerade in ihrer Subjektivität, weil ihr Subjekt und ihr Objekt nicht unabhängig von einander existieren. In diesem Sinne heißt es, „daß das Denken des Historikers hervorwachsen muß aus der organischen Einheit seiner gesamten Erfahrung und eine Funktion seiner ganzen Persönlichkeit sein muß mit ihren praktischen wie mit ihren theoretischen Interessen" (S. 305 bzw. 319). Im Deutschen könnten wir sagen: historische Erkenntnis beruht auf dem existentiellen Verhältnis zur Geschichte[3].

---

[1] Vgl. in der Besprechung von CROCES Geschichtsbegriff: „Selbst wenn die Ereignisse, die der Historiker erforscht, sich in einer fernen Vergangenheit zugetragen haben, ist die Bedingung für ihre historische Erkenntnis die, daß sie ‚schwingen' (vibrate) im Geist des Historikers, d. h. daß ihre Evidenz hier und jetzt vor ihm liegt und ihm verständlich ist" (S. 202 bzw. 213).

[2] Siehe oben, S. 134.

[3] Siehe oben, S. 136f. Die persönlich-menschlichen Voraussetzungen der historischen Erkenntnis betont auch MARROU mehrfach (a. a. O., S. 80, 102, 204, 238f.). Ja er redet auch von dem existentiellen Verhältnis des Historikers zur Geschichte (S. 204ff, 246ff.). Wenn er jedoch vor der Gefahr warnt, daß die Betonung des existentiellen Verhältnisses die „réalité humaine en tant qu'ayant été, dagewesenes Dasein" (S. 206) aus dem Blick verliere und nicht in einen wirklichen Dialog mit der Geschichte eintrete, so versteht er offenbar das existentielle Verhältnis zur Geschichte in einem anderen Sinne als Collingwood, für den das existentielle Verhältnis den Dialog überhaupt erst begründet. Wenn M. zur „Epoché", zu einer „suspension de mes préoccupations existentielles" mahnt, so versteht er offenbar den existentiellen Bezug zur Geschichte als das subjektive Interesse des Historikers. Dieses motiviert gewiß „le choix du sujet" (S. 209), begründet aber nicht das echte Verhältnis zur Geschichte. Im übrigen ist M.s Warnung vor den „préoccupations" und seine Mahnung zur Offenheit für „la rencontre d'autrui" (S. 89f., 97) natürlich ganz richtig.

Das bedeutet zugleich, daß historische Erkenntnis selbst ein historischer Vorgang oder ein Stadium des historischen Prozesses ist, in den der Historiker ebenso wie der Gegenstand, den er erkennen will, hineinverwoben ist. Daher sind die Ergebnisse seiner Untersuchungen nicht endgültige Feststellungen. „Der Historiker – so lange und so gewissenhaft er arbeitet – kann nie sagen, daß sein Werk – selbst in den gröbsten Umrissen oder in dieser oder jener kleinsten Einzelheit – ein für allemal getan sei" (S. 248f. bzw. 261). „Jede neue Generation muß die Geschichte auf ihre Weise neu schreiben; jeder künftige Historiker darf sich nicht damit begnügen, neue Antworten auf alte Fragen zu geben, sondern muß die Fragen selbst revidieren (revise)" (S. 248 bzw. 260)[1].

Es gibt kein Ende oder Ziel im Prozeß der historischen Erkenntnis, ebensowenig wie im Geschichtsprozeß selbst. Collingwood kennt keine Eschatologie, und er kann die Zukunft nicht voraussehen, er ist kein Prophet. Die Geschichtswissenschaft *muß* enden (jeweils) mit der Gegenwart (S. 120 bzw. 129). Das heißt jedoch nicht, daß es überhaupt keinen künftigen Fortschritt gibt. Im Gegenteil: der Fortschritt ist ein wesentliches Merkmal des Geschichtsprozesses. Aber Fortschritt darf nicht verwechselt werden mit Entwicklung. „Fortschritt in der Geschichte ist nur ein anderer Name für die menschliche Aktivität als eine Abfolge von Akten, deren jeder aus dem vorausgehenden entspringt . . . Der vollzogene Akt läßt ein neues Problem entspringen" (S. 324 bzw. 338). „So lebt Newton in Einstein in der Weise, wie jede vergangene Erfahrung im Geiste des Historikers lebt . . . aber sie wird hier und jetzt neu vollzogen (re-enacted)

[1] Das ist aber etwas anderes, als was MARROU meint, wenn er von der Relativität der historischen Erkenntnis redet (S. 56) oder vom bloßen Wahrscheinlichkeitsgrade ihrer Ergebnisse (S. 116f.). Denn er mißt die historische Erkenntnis an dem „noumène", dem in seinem An-sich-Sein nicht erkennbaren Faktum der Vergangenheit (s.o., S. 134, A. 1). Dieses kann es nach Collingwood gar nicht geben.

zugleich mit einer Entwicklung ihrer selbst, die teils eine konstruktive oder positive ist, teils eine kritische oder negative" (S. 334 bzw. 349).

Von diesem Standpunkt aus kann eine Antwort auf die Frage gegeben werden: Warum Geschichtsforschung? Wozu dient sie? Die Antwort lautet: „Die Geschichtswissenschaft ist ‚für' die menschliche Selbsterkenntnis ... Der Wert der Geschichtswissenschaft ist also der, daß sie uns lehrt, was der Mensch getan hat, und damit, was der Mensch ist" (S. 10 bzw. 16)[1]. Und was ist der Mensch? Die Antwort muß lauten: Der Mensch ist wesenhaft Geist. Der Geist aber ist keine Substanz, die hinter den Handlungen liegt; „Jede Erforschung des Geistes ist eine Erforschung seiner Tätigkeiten" (S. 221 bzw. 232). Bei einer Maschine unterscheiden wir Bau (structure) und Funktion; beim Geist ist das unmöglich (S. 221 bzw. 232). „Geschichte setzt den Geist nicht voraus; sie ist das Leben des Geistes selbst, der nur insofern Geist ist, als er im historischen Prozeß lebendig ist und zugleich sich selbst als in dieser Weise lebendig weiß" (S. 227 bzw. 238).

In der Tat, Collingwood versteht die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins ebenso radikal wie Croce; aber es besteht ein Unterschied. Für Collingwood ist Geist nicht einfach Vernunft, und obwohl es keinen Geist ohne Vernunft gibt, so ist doch Geist noch etwas anderes als Vernunft. Für Collingwood sind Wollen und Denken eine Einheit, wenn er den Denkakt, der der Gegenstand der Geschichtsforschung ist, definiert als nicht bloßen Akt des Denkens, sondern als Akt des reflektierenden Denkens, das heißt als einen Akt, „der in dem Bewußtsein seines Vollzuges ausgeführt wird und zu dem, was er ist, erst durch dieses Bewußtsein wird". Solches reflektierende Denken

[1] Über diese Fragen s. auch FRITZ KAUFMANN, Reality and Truth in History (Perspectives in Philosophy 1953) S. 49. – Ferner vgl. MARROU a. a. O., S. 276, über die Verantwortung des Historikers u. S. 277ff. über die Bedeutung der Geschichtsschreibung.

setzt aber eine reflektierte Willensbewegung (effort) voraus, nämlich die Absicht, „etwas zu tun, von dem wir eine Vorstellung haben, bevor wir es tun" (S. 308 bzw. 322). Ein reflektierter und überlegter Akt ist ein solcher, „den wir nicht nur vollziehen, sondern den wir beabsichtigen (intend), bevor wir ihn vollziehen". Ein Urteil über die Handlungen eines Menschen abgeben bedeutet, sie zu beurteilen „mit Bezug auf ihre Absicht (intention)" (S. 309 bzw. 323). Es dürfte deutlich sein, daß der Begriff des Gedankens, sofern er historisch (und also auch für den Historiker) relevant ist, den Sinn von Absicht (intention) und Zweck (purpose) einschließt. Der „Gedanke" ist also nicht ein bloßer Akt des Denkens, sondern ein Akt, der der Gesamtexistenz des Menschen entspringt, also doch wohl ein Akt der Entscheidung.

Wir fassen zusammen: Collingwood erkennt ebenso wie Croce die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins, und ebenso wie Croce vermeidet er die Konsequenzen des Relativismus und des Nihilismus. Denn jedes Jetzt, jeder Augenblick, obwohl er in geschichtlichen Beziehungen steht, hat in sich selbst seinen vollen Sinn. Die Vergangenheit, aus der jedes Jetzt entspringt, ist keine determinierende Vergangenheit, sondern eine Vergangenheit, die dem Jetzt die Probleme stellt, die Lösung oder Entwicklung verlangen. Indem der Einzelne seine Situation erkennt, erkennt er sich selbst. Daher ist das Jetzt für den Einzelnen sinnvoll. Natürlich ist es nicht erlaubt, die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu stellen, wenn sie als die Frage nach dem Ziel der Geschichte gemeint ist. Der Sinn der Geschichte ist der Geschichte immanent, weil Geschichte Geistesgeschichte ist. Und darum kann, wie im Hinblick auf Croce, gesagt werden, daß jedes Jetzt ein eschatologisches Jetzt ist und daß Geschichte und Eschatologie identisch sind.

Es scheint mir jedoch, daß der Sinn von Geist und Selbsterkenntnis noch etwas tiefer verstanden werden müßte, als es Collingwood getan hat. Seine Antwort auf die Frage: warum

Geschichte? ist, wie wir gesehen haben: Geschichte dient der menschlichen Selbsterkenntnis. Aber wie lautet die Antwort, wenn wir fragen: warum Selbsterkenntnis? Gewiß schließt für Collingwood Selbsterkenntnis die Erkenntnis der gegenwärtigen Situation mit ihrem Erbe und ihren Problemen ein. Aber müssen wir dann nicht sagen: Selbsterkenntnis ist Bewußtsein der Verantwortung gegenüber der Zukunft? Und ist der Akt der Selbsterkenntnis nicht zugleich ein Akt der Entscheidung? Ich glaube nicht, daß ich Collingwood wirklich widerspreche. Denn wenn nach ihm der Gedanke den Zweck, die Absicht, einschließt, dann heißt das doch, daß Selbsterkenntnis nicht ein rein theoretischer Akt, sondern auch ein Akt der Entscheidung ist. Wenn das richtig ist, dann ist die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins erst vollständig verstanden, wenn das menschliche Sein verstanden ist als Leben in Verantwortung gegenüber der Zukunft und darum als Leben in Entscheidung. Und weiter muß gesagt werden, daß Geschichtlichkeit in ihrer vollen Bedeutung nicht eine selbstverständliche natürliche Eigenschaft des menschlichen Individuums ist, sondern eine Möglichkeit, die ergriffen und verwirklicht werden muß. Der Mensch, der ohne Selbsterkenntnis und ohne Verantwortungsbewußtsein lebt, ist sozusagen in viel geringerem Grade ein geschichtliches Wesen, nämlich ein Wesen, das, unter der von seinem Willen unabhängigen Herrschaft historischer Bedingungen, sich selbst der Relativität überliefert. Echte Geschichtlichkeit bedeutet, in Verantwortung zu leben, und die Geschichte ist ein Ruf zur Geschichtlichkeit.

Aber es ist noch eine andere kritische Bemerkung zu Collingwood zu machen. Seine Definition von Geschichte als Geschichte menschlicher Handlungen scheint mir einseitig zu sein. Denn menschliches Leben vollzieht sich nicht nur in Handlungen, sondern auch in Widerfahrnissen, die dem Menschen begegnen, in dem, was ihm zustößt. Und die Reaktionen auf die Widerfahrnisse sind auch Handlungen in einem gewissen Sinne. Der Mensch ist auch in seinen Reaktionen verantwortlich, und

auch sein Verhalten oder seine innere Haltung gegenüber Widerfahrnissen oder schicksalhaftem Geschehen besteht in Entscheidungen. Die Probleme der Gegenwart erwachsen nicht allein aus der geschichtlichen Vergangenheit, sondern auch aus den gegenwärtigen Widerfahrnissen, die Entscheidungen fordern. Aber über dieses Thema ist in der nächsten Vorlesung noch mehr zu sagen.

X

Christlicher Glaube und Geschichte

1. Wenn wir zurückschauen in die Geschichte der Geschichtsschreibung und die verschiedenen Weisen, Geschichte zu verstehen, gewahren wir ein buntes Bild. In der Tat, Geschichte kann sowohl als politische wie als ökonomische oder soziale Geschichte verstanden werden, sowohl als Geschichte des Geistes und der Ideen wie als Geschichte der Kulturen. Sicherlich sind alle diese Gesichtspunkte berechtigt, aber sie sind alle einseitig, und die Frage erhebt sich, ob es nicht einen innersten Kern der Geschichte gibt, durch den die Geschichte ihr Wesen und ihren Sinn gewinnt und relevant wird. Würde sie sonst nicht ein sinnloses Getriebe oder ein bloßes Schauspiel sein?

Nun haben wir gesehen, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte nicht beantwortet werden kann, wenn wir nach dem Sinn der Geschichte als des gesamten historischen Prozesses fragen in der Weise, wie wir etwa den Sinn eines menschlichen Unternehmens erkennen können, wenn wir es als abgeschlossenes Ganzes überschauen. Denn der Sinn der Geschichte als eines Ganzen könnte nur erkannt werden, wenn wir am Ende oder am Ziel der Geschichte stünden und dann, rückwärtsblickend, ihren Sinn entdecken könnten, oder wenn wir außerhalb der Geschichte stehen könnten. Aber der Mensch kann weder am Ziel noch außerhalb der Geschichte stehen; er steht innerhalb der Geschichte. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte jedoch kann und muß noch in anderer Weise gestellt werden, nämlich als die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Geschichte. Und

damit stehen wir wieder bei der Frage: Was ist der Kern der Geschichte? Was ist *das eigentliche Subjekt der Geschichte?*

Die Antwort lautet: *Der Mensch.* Wir haben schon gesehen, daß dies die Antwort Jakob Burckhardts ist; der Historiker hat es zu tun mit dem Menschen, wie er ist, war und immer sein wird[1]. Und wir haben ferner gesehen, daß die hohe Einschätzung der Religion durch A. Toynbee ganz von selbst die Folgerung nahelegt: das wirkliche Subjekt der Geschichte ist der Mensch. In die gleiche Richtung geht das Verständnis von Geschichte sowohl bei Dilthey wie bei Croce und Collingwood. Und schließlich ist diese Antwort implizit enthalten in der oft gegebenen Definition der Geschichte als des Feldes menschlicher Handlungen[2]. Denn in Handlungen zu leben, ist das eigentliche Wesen des Menschen.

Wir unterscheiden üblicherweise *Geschichte und Natur.* Beide, der Lauf der Geschichte und der Gang der Natur, spielen sich *in der Zeit ab.* Aber von Geschichte im eigentlichen Sinn reden wir nur, wo das Subjekt des Geschehens die Menschen sind, die sich als bewußte und wollende Wesen von der Natur unterscheiden[3]. Die Geschichte wird konstituiert durch menschliche Handlungen. Sie sind es, die der Geschichte ihre Bewegung geben. Es ist aber sogleich hinzuzufügen, daß die menschliche Geschichte nicht abgeschnitten ist von der Natur und ihrem

---

[1] Siehe oben, S. 85f. Vgl. auch COLLINGWOOD: „Ein Naturprozeß ist ein Prozeß von Ereignissen, ein geschichtlicher Prozeß ist ein Prozeß von Gedanken. Der Mensch gilt als das einzige Subjekt des historischen Prozesses, weil der Mensch als das einzige Lebewesen gilt, das denkt oder hinreichend und klar genug denkt, um seine Handlungen zum Ausdruck seiner Gedanken machen zu können" (S. 216 bzw. 226f.).

[2] Vgl. FRITZ KAUFMANN, Reality and Truth in History (s. o., S. 160, A. 1). Vgl. auch COLLINGWOOD, S. 212 ff. bzw. 223 ff.

[3] Vgl. KAUFMANN a. a. O., S. 43: „Handlung ist von Naturvorgängen dadurch unterschieden, daß sie nicht bloß sich ereignet, sondern ausdrücklich vollzogen (performed) werden muß, getragen und beseelt von einer gewissen Bewußtheit".

Geschehen. Es ist deutlich, daß nicht nur geographische und klimatische Verhältnisse die geschichtlichen Kulturen weitgehend bestimmen, insofern kaltes oder heißes Klima, Wasserreichtum oder Steppe, Binnenland oder Küste den in solchen Bezirken lebenden Völkern ihren historischen Charakter geben, sondern daß auch Ereignisse im Naturgeschehen, wie die Verschiebung klimatischer Verhältnisse, historische Bewegungen veranlassen können wie Völkerwanderungen und ebenso Kriege. Grund für solche kann auch die Vermehrung der Bevölkerung sein, und diese ist an sich ja auch kein geschichtliches Geschehen, sondern ein Naturvorgang. Insofern gehören auch Essen und Trinken usw., die als solche nicht historische Handlungen sind, indirekt zur Geschichte, wie Collingwood mit Recht betont[1]. Auch einzelne Naturereignisse, wie Katastrophen, können historisch wirksame Faktoren sein, z. B. wenn sie Erfindungen veranlassen, oder wie jener Blitzschlag, der für Luther die Veranlassung war, ins Kloster zu gehen.

Im Gegensatz zu den Handlungen könnte man diesen Bereich der Naturgegebenheiten und Naturereignisse, sofern sie für die menschliche Geschichte etwas bedeuten, als *Widerfahrnisse*, *Erleidungen* bezeichnen. Zur Geschichte gehört nicht nur das Handeln der Menschen, sondern auch ihr Erleiden. Man könnte fragen, ob nicht das Erleiden immer erst das Handeln in Gang bringt. Doch bringt das Erleiden das Handeln nicht nur in Gang, sondern es ist als menschliches im Unterschied vom bloß natürlichen oder mechanischen Widerfahrnis auch in gewissem Sinne ein Handeln, eine actio als reactio[2]. Insofern bleibt die Bezeich-

[1] A. a. O., S. 216 bzw. 227.

[2] Siehe oben, S. 162, und s. Fr. Gogarten, Was ist Christentum? 1956, S. 14: „Wir nennen Geschichte dasjenige Geschehen, für das der Mensch verantwortlich ist. Das ist zuerst und unmittelbar das Geschehen, das von ihm, dem Menschen, bewirkt wird. Es ist aber mittelbar auch alles andere Geschehen, das ihn, den Menschen, ohne sein Zutun trifft. Ein Unglücksfall z. B. gehört auch zu meiner Geschichte. Insofern nämlich, als ich dafür verantwortlich bin, wie ich ihn aufnehme und was ich ‚aus ihm mache'."

nung der Geschichte als der Bereich der menschlichen Handlungen gültig. Der Bereich des Erleidens beschränkt sich aber nicht auf die Widerfahrnisse durch Naturgegebenheiten oder -ereignisse. Widerfahrnis ist in gewissem Sinne – wie für jede Person – so auch für jede geschichtliche Gegenwart ihre Vergangenheit. Sie ist die Situation, durch die jeweils die Handlungen motiviert werden, von der aus gewollt und gedacht werden muß; sie ist Ursache für folgendes Handeln. Die Geschichtsschreibung wird also den geschichtlichen Verlauf auch unter dem Gesichtspunkt der kausalen Verknüpfung von Ursache und Wirkung verstehen müssen.

2. Menschliche Handlungen sind im Unterschied von Naturvorgängen und mechanischen Abläufen gewollte Handlungen. Das Wollen setzt eine Vorstellung vom Gewollten, vom Zweck, voraus, und das Handeln, das das Gewollte erreichen will, die Vorstellung von Mitteln. Geschichtsschreibung, die das menschliche Handeln beschreibt, muß also auch die Geschichte des menschlichen Wollens beschreiben, seiner Zwecke und damit auch die Geschichte seiner Vorstellungen, seines Denkens[1]. Wenn aber die Geschichte als die Geschichte der menschlichen Handlungen und damit der menschlichen Zwecke, des menschlichen Wollens verstanden werden muß, so ist klar, daß das Leben des Menschen, der das Subjekt der Geschichte ist, ein stets in die Zukunft gerichtetes Leben ist. Nie ist der Mensch am Ziel, er ist immer unterwegs, immer aus auf etwas, von keiner Gegenwart befriedigt. Er kann nie, wie Goethes Faust es ersehnt, zum Augenblick sagen: „Verweile doch, du bist so schön!" Das bedeutet aber, daß das eigentliche Leben des Menschen stets vor ihm steht, daß es stets ergriffen, stets verwirklicht werden muß. Jede Gegenwart ist in Frage gestellt und herausgefordert durch ihre Zukunft. Das bedeutet zugleich, daß alles,

[1] Vgl. die S. 155ff. zitierten Sätze COLLINGWOODS.

was der Mensch in einer Gegenwart tut und unternimmt – weil es um der Zukunft willen geschieht –, sich als das, was es wirklich ist, erst in der Zukunft offenbart als nichtig oder als gewichtig, als Verfehlung oder als Erfüllung. Alles ist ein Wagnis.

Dies immer Zukünftigsein ist die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins oder genauer: seine *Zeitlichkeit*, in der seine Geschichtlichkeit gründet[1]. Das Zukünftigsein ist ja immer ein Hervorkommen aus einer Vergangenheit; der auf die Zukunft gerichtete Wille ist der Wille einer durch die Vergangenheit bestimmten Gegenwart. Menschliches Sein ist seinem Wesen nach ein zeitlich sich erstreckendes und spielt sich nicht wie das Naturgeschehen innerhalb der Zeit als einem Raume ab. Der Mensch ist seinem Wesen nach immer unterwegs zu dem, was er eigentlich sein will. Dieses, seine Eigentlichkeit, kann er verfehlen oder gewinnen. Das bedeutet aber, daß das, was er als eigentlich Gewolltes erstrebt, zugleich ein Gefordertes ist, daß *sein Wollen zugleich ein Sollen* ist. Die Verwirklichung seiner Eigentlichkeit steht wie als gewollte, so auch als gesollte vor ihm. Das Gute, das er erstrebt, ist zugleich das Gute im Sinne einer ethischen Forderung. Als zeitliches Wesen ist der Mensch ein Wesen, das gut und böse sein kann. Schon Sokrates bzw. Platon sahen, daß das Agathon, das jeder Mensch erstrebt, zugleich die Norm für das Leben ist.

Selbst wenn sich der Wille nur auf das Leben im physischen Sinne richtet, steht er unter dem Sollen, weil er – anders als der Trieb des Tieres – sich vergreifen kann und den aus dem leiblichen Gedeihen erwachsenden Forderungen sich fügen muß. Je mehr sich der Mensch als Gemeinschaftswesen weiß, desto

[1] Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 376: „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich' ist, weil es ‚in der Geschichte steht', sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist". Vgl. überh. § 72.

deutlicher wird ihm, daß er unter Forderungen steht, je mehr er sich als geistiges Wesen weiß, desto klarer zeigt sich ihm, daß sein Wollen unter einem Sollen steht, daß sein Zukünftigsein ein Verantwortlichsein ist.

Die Konkretisierung der Forderung ist jeweils durch die Situation der Gegenwart bestimmt. Daß diese aus der Vergangenheit erwächst, hat *der Historismus* ganz richtig gesehen; aber er mißversteht die Gegenwart, weil er ihre Bestimmtheit durch die Vergangenheit lediglich als kausale Determination versteht und nicht als Führung in die Situation der Frage, der Problematik, also nicht als Situation der Entscheidung, die als Entscheidung gegenüber der Zukunft zugleich Entscheidung gegenüber der Vergangenheit ist: ob und wie sie für die Zukunft maßgebend ist. Denn unsere Vergangenheit hat keineswegs einen eindeutigen Sinn. Sie ist vieldeutig. Der Historismus mißversteht daher auch die Zukunft als eine gleichfalls kausal determinierte, statt sie als eine offene zu verstehen, deren konkrete Möglichkeiten natürlich durch die Vergangenheit begrenzt sind; es ist ja nicht jederzeit alles Beliebige möglich[1]. Offen aber ist die Zukunft, weil sie den Gewinn oder Verlust des eigentlichen Seins bringt und die Gegenwart zu einem Augenblick der Entscheidung macht. Der traditionelle Historismus verkennt die Gefährlichkeit, den Wagnischarakter des menschlichen Seins[2]. Die Relativität jedes Jetzt hat also nicht den Charakter der Relativität wie ein beliebiger Punkt in einer Kausalreihe, sondern vielmehr den positiven Sinn, daß in ihr als dem Augenblick der Entscheidung der Ertrag der Vergangenheit geerntet und der Sinn der Zu-

[1] Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, S. 383: „Dasein ist ein In-der-Welt-Sein." „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweils faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*."

[2] Das ist auch von ENRICO CASTELLI, Les Présupposés d'une Théologie de l'Histoire (1952, französ. Übers. 1954), mit Energie deutlich gemacht worden.

kunft entschieden wird[1]. Diesen Charakter aber hat jedes geschichtliche Phänomen, in dem Problematik und Sinn der Vergangenheit und der Zukunft enthalten sind und sozusagen darauf warten, durch menschliche Entscheidung enthüllt zu werden.

Croce und Collingwood haben richtig die Geschichtlichkeit als Zeitlichkeit verstanden, und sie haben gesehen, daß die Relativität eines jeden Jetzt und jedes geschichtlichen Phänomens positiven Sinn hat. Aber indem Croce den Geist als tätige Vernunft versteht, zieht er das, was ich als die Widerfahrnisse bezeichnet habe, nicht in Rechnung. Denn nach seiner Auffassung gehen den Historiker das Irrationale, die Leiden, die Katastrophen, die Übel nichts an – oder doch nur insofern, als sie Gelegenheit, Inzitamente für menschliche Tätigkeit sind, mit der es der Historiker allein zu tun hat[2]. Er sieht also nicht, daß die Re-actio eine spezifische Art der Actio ist, daß das Leiden nicht eine rein passive Haltung ist, sondern Aktivität als Ertragen, als Geduld, und daß es deshalb als Erweis des Willens zur Geschichtlichkeit gehört. Croce übersieht das, weil nach ihm das eigentliche Wesen des Menschen Vernunft, nicht primär Wille ist. Freilich ist der Wille als Intention nie ohne Vernunft; aber wenn es richtig ist, daß das menschliche Leben ein Weg ist, der durch Entscheidungen führt, so muß der Wille als der bestimmende Faktor gelten.

Wenn Collingwood die „actions" (Handlungen), mit denen es der Historiker zu tun hat, „thoughts" (Gedanken) nennt, so nicht in der einseitigen Weise wie Croce. Wie früher gezeigt, schließt für ihn der Gedanke den Vorsatz, die Intention, ein. Er sieht die Einheit von Wollen und Denken[3]. Er hat jedoch meines

---

[1] Jeder Augenblick ist also ein Augenblick der Möglichkeit. Das betont CASTELLI a. a. O., S. 89, wenn er sagt: „le possible est la réalité de l'existence humaine", „sa réduction conduit à là réduction de l'être humain". Vgl. überh. S. 88ff. über die Existenz im Risiko.

[2] Siehe CROCE a. a. O., S. 249, und überh. S. 247–259.

[3] Siehe oben, S. 160f.

Erachtens nicht alle Konsequenzen aus seinem Ansatz gezogen. So richtig seine Erkenntnis ist, daß die Geschichte Problemgeschichte ist, so sehr sieht er die durch die historische Situation jeweils gegebene Problematik einseitig in den für die Aktion erwachsenden Problemen und nicht auch in der Problematik des Leidens, der Schicksalsbegegnungen. Dagegen wird bei ihm deutlicher als bei Croce, daß und inwiefern historische Erkenntnis Selbsterkenntnis ist. Freilich wird nicht deutlich gemacht, daß das letzte Motiv, das zur historischen Erkenntnis in ihrer Einheit mit der Selbsterkenntnis treibt, die Verantwortung vor der Zukunft ist[1].

Im Blick auf Croce und vor allem auf Collingwood darf man sagen, daß *das Problem des Historismus gelöst* ist, daß die Ratlosigkeit, in die er geführt hat, überwunden ist. Zuerst deshalb, weil sich gezeigt hat: *die Geschichte ist die Geschichte des Menschen.* Wohl mag man sagen: die Geschichte ist die Geschichte des Geistes. Aber der Geist ist nirgends anders wirksam als in menschlichen Gedanken, und menschliche Gedanken entspringen letztlich den Intentionen der menschlichen Individuen. Das Subjekt der Geschichte ist also die Menschheit so, wie sie in den individuellen menschlichen Personen da ist. Deshalb kann gesagt werden: das Subjekt der Geschichte ist der Mensch. Sodann hat sich gezeigt: *die Relativität jeder historischen Situation*, die der Historismus richtig erkannt hat, führt nicht in den Nihilismus, sondern *hat einen positiven Sinn.*

Hatte der Historismus die Geschichtlichkeit des Menschen so verstanden, daß der Mensch an die historischen Bedingungen seiner Zeit gebunden ist, gebunden in den historischen Relationszusammenhang, so hat er gerade damit die Frage nach dem Sinn der Geschichte neu geweckt; denn eben diese Frage erhebt sich mit drängender Gewalt bei dem Menschen, der belehrt wird, daß

[1] Vgl. HEIDEGGER a. a. O., S. 386: „Das eigentliche Geschehen der Existenz entspringt aus der Zukunft des Daseins". S. 395: „Auch die historische Entschließung zeitigt sich aus der Zukunft".

er der Geschichte ausgeliefert sei. Der Historismus hat aber auch das Verdienst, den Weg zu seiner eigenen Überwindung gewiesen zu haben, nämlich dadurch, daß er in seiner Konsequenz die Auffassung vom Verhältnis des Historikers zur Geschichte als einem Subjekt-Objekt-Verhältnis destruiert. Der Historiker kann die Geschichte nicht von einem neutralen Standpunkt außerhalb der Geschichte aus betrachten, sondern sein Betrachten selbst ist ein geschichtlicher Vorgang. Der Historiker erkennt sich selbst als geschichtlich, und indem er dadurch auf die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Betrachtens geworfen wird, erkennt er den Sinn von Geschichtlichkeit in einem tieferen Sinne; sie gewinnt jetzt den Sinn der Verantwortung vor der Zukunft, und diese bedeutet gleichzeitig die Verantwortung für das geschichtliche Erbe angesichts der Zukunft. Das scheint mir von Collingwood am deutlichsten gesehen zu sein. Geschichtlichkeit ist das Wesen des Menschen, der in keinem Jetzt in der Erfüllung seines eigentlichen Seins steht, sondern der immer unterwegs ist, aber nicht dem von ihm unabhängigen Gang der Geschichte ausgeliefert, sondern in jedem Jetzt in der Entscheidung, verantwortlich in Einem für die Vergangenheit und für die Zukunft.

Von hier aus muß auch *die Einheit der Geschichte* verstanden werden. Sie besteht nicht in der kausalen Verknüpfung der Ereignisse und nicht in einem Fortschritt, der sich mit logischer Notwendigkeit entwickelte. Denn der historische Fortschritt fällt der menschlichen Verantwortung, den Entscheidungen der individuellen Personen, zur Last. In dieser Verantwortlichkeit als der Verantwortlichkeit gegenüber der Vergangenheit wie der Zukunft ist die Einheit der Geschichte begründet[1]. Insofern kann man mit Croce sagen, daß die Menschheit in jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen stets eine Ganzheit ist.

[1] Siehe Fr. Gogarten, Was ist Christentum? 1956, S. 14: „Die Verantwortung, die der Mensch . . . für alles hat, was durch ihn und mit ihm geschickt ist, sie ist es, die der Geschichte ihre Einheitlichkeit gibt".

3. Bedeutet das, daß die ganze Geschichte ein ebenes Feld ohne Höhen und Tiefen ist? Daß es keine *Unterschiede in der Bedeutsamkeit* historischer Phänomene, Personen, Gedankenbildungen gibt? Daß, weil die Sophisten in gleicher Weise Menschen waren wie Sokrates oder Platon, weil Cesare Borgia in gleicher Weise Mensch war wie Luther, oder Gottsched wie Goethe, weil ein gotischer Dom und ein Bahnhofsgebäude im gotischen Stil in gleicher Weise Ausdruck geschichtlichen Verhaltens sind, der Historiker (bzw. der der Geschichte nachdenkende Mensch) keine Unterschiede machen dürfe? Keineswegs! Collingwood hat deutlich gesehen (was bei Croce nicht zur Geltung kommt), daß der Neuvollzug (re-enactment) der Gedanken der Vergangenheit ein kritischer und wertender ist. Er ist das wegen der Verantwortung für Vergangenheit und Zukunft[1]. Die Tatsachen der Vergangenheit können nicht wie Naturtatsachen durch neutrale Beobachtung festgestellt werden, sondern nur als verstandene sind sie geschichtliche Tatsachen[2]. Verstehen heißt aber zugleich kritisch werten, nämlich den Sinn erkennen, den die Tatsachen innerhalb der Geschichte der Menschheit und damit für die Gegenwart haben.

Es gibt aber noch einen Gesichtspunkt in der Betrachtung der vergangenen Geschichte, der, wie mir scheint, weder bei Croce noch bei Collingwood zur Geltung kommt, wenigstens nicht explizit, eher schon bei Dilthey. Mit Recht sagen Croce und Collingwood, daß historische Erkenntnis zugleich Selbsterkenntnis ist. Indessen bedeutet diese Selbsterkenntnis bei ihnen die Erkenntnis des Ich als eines zeitlichen, geschichtlichen und damit die Erkenntnis je meiner Situation und meiner durch sie gegebenen Aufgaben und Möglichkeiten. Solche rein formale Bestimmung des Selbst ist gewiß richtig, aber ist sie hinreichend? Das Ich des Menschen ist durch seine Geschichtlichkeit nicht vollständig bestimmt, solange nicht ausdrücklich in Betracht

[1] Siehe oben, S. 156f. [2] Siehe oben, S. 155f.

gezogen ist, daß in den Entscheidungen der Person *ein persönliches Subjekt, ein Ich*, wirksam ist, das sich entscheidet und das seine eigene Lebendigkeit hat. Nicht, daß das Ich als eine geheimnisvolle Substanz jenseits des geschichtlichen Lebens stünde, wogegen Croce und Collingwood sich mit Recht wenden. Das Leben des Ich ist immer ein zeitlich geschichtliches, dessen Erfülltheit immer vor ihm liegt in der Zukunft. Aber das Subjekt der immer neuen Entscheidungen ist das gleiche, eben das Ich als ein immer wachsendes, werdendes, zunehmendes, sich läuterndes oder verfallendes Ich. Ein Zeichen für diese Identität des Ich in dem Strom der Entscheidungen sind Erinnerung und Gewissen und das Phänomen der Reue.

Ferner müssen wir fragen, ob die Entscheidungen, durch die das Leben des Menschen geht, nur Entscheidungen angesichts der geschichtlichen Aufgaben sind? Kann man die Entscheidung gegenüber persönlichen Begegnungen in Freundschaft und Liebe oder in Kälte und Haß als Entscheidungen bezeichnen, die als solche – positive oder negative – Antworten auf geschichtliche Probleme sind? Sind Dankbarkeit und Treue Antworten auf Fragen, die die Geschichte stellt? – so gewiß solche Verhaltungen geschichtliche Folgen haben können. Kann man die aus den Anlagen und den persönlichen Begegnungen erwachsende Wahl eines Lebensweges als die Antwort auf geschichtliche Probleme bezeichnen? Ist die Geduld des Ertragens von Leiden oder die Freude am Schönen eine Antwort auf geschichtliche Probleme? Kann man die Selbsterkenntnis, in die ein Mensch durch sein persönliches Schicksal geführt wird, sowohl durch reiche Begnadung wie durch Katastrophen und die Nähe des drohenden Todes, gleichsetzen mit der aus der geschichtlichen Besinnung gewonnenen Selbsterkenntnis?

Mir scheint, daß das Selbst, um dessen Erkenntnis es sich handelt, noch eine andere Dimension hat als die von Croce und Collingwood ins Auge gefaßte. Nennen wir sie die *Personalität*. Dieses Wissen ist offenbar auch bei Dilthey leitend, wenn er auf

die Seele als auf den Ursprung der geschichtlichen Werke zurückgehen will[1]; und das ist vielleicht auch bei Jaspers gemeint, wenn er für den Einzelnen nach einem Standpunkt jenseits der Geschichte sucht[2]. An Dilthey knüpft Heidegger an in seiner Analyse des Daseins als eines zeitlich geschichtlichen, das eigentlich geschichtlich existiert, wenn es in der Entschlossenheit die Möglichkeit seiner Existenz wählt und so in die Einfachheit seines Schicksals gebracht wird[3]. Das sieht offenbar auch Butterfield, freilich unter Verkennung der vollen Geschichtlichkeit[4].

Denn es muß betont werden: Auch das, was wir Personalität nennen, ist keine Substanz, der gegenüber die geschichtlichen Verhaltungen nur Akzidentien wären. Auch die Personalität ist eine zeitlich geschichtliche, und nur als Möglichkeit eine konstante. Wie ich mich selbst als Person verstehen will, ist stets Sache der Entscheidung, und zwar meist der unreflektierten Entscheidung. Das Ich ist, wie schon gesagt, ein stets werdendes und wachsendes Ich[5]. In meinen Entscheidungen erlebe ich meine eigene Geschichte, die sich freilich im Rahmen der allgemeinen Geschichte abspielt und mit ihr verflochten ist, die aber ihren eigenen Sinn hat, der nicht in dem Sinn der allgemeinen Geschichte aufgeht. Darin ist das Recht der *Biographie* begründet, und darin liegt auch das Motiv zur *Autobiographie*, in der ein Mensch sich Rechenschaft ablegt über seine Lebensge-

---

[1] Siehe oben, S. 139. [2] Siehe oben, S. 151 f.

[3] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 384.

[4] H. Butterfield, Christianity and History 1950, bes. S. 66 f.; deutsch: Christentum und Geschichte 1952.

[5] Siehe oben, S. 167 f. Dazu Henri-L. Miéville, Le problème de la personne (Études de Lettres Nr. 45, S. 49–85, Lausanne 1941). M. definiert die Person „comme une synthèse ou mieux comme un pouvoir de synthèse dont l'origine est inexplicable. Elle n'est pas une substance ‚simple', elle est une unité complexe ou mieux une *fonction d'unification*" (S. 59 f.). Oder: die Person ist „une activité de synthèse", und zwar „une activité *créatrice*" (S. 57). „La personnalité est une conquête, mais une conquête qui n'est jamais assurée si elle ne se continue" (S. 57).

schichte. Solche Autobiographien können nun freilich eine außerordentliche historische Bedeutung haben, wie z. B. Augustins Konfessionen oder Rousseaus Confessions. Daran aber wird klar, daß auch *die Geschichte noch eine andere Dimension hat als die der Problemgeschichte*, als welche Croce und Collingwood sie auffassen, daß sie nämlich auch bewegt wird durch das Verständnis des Selbst, von dem die die Geschichte schaffenden Menschen als Personen getragen waren. Da solches Selbstverständnis seinen Ausdruck in sogenannten Weltanschauungen und Religionen zu finden pflegt, kann man die Geschichte auch als *Geschichte der Weltanschauungen* betrachten, und insofern hat Diltheys Unterscheidung der Typen von Weltanschauungen ihr Recht.

Ohne Zweifel besteht eine Wechselwirkung zwischen den sogenannten Weltanschauungen und der Problemgeschichte, wie Croce und Collingwood sie im Auge haben, speziell zwischen Weltanschauung und Wissenschaft. Der griechischen Wissenschaft und Philosophie liegt ein Selbstverständnis des Menschen zugrunde, wie dieses wiederum durch die Wissenschaft geformt ist. Wird dieses Selbstverständnis schon in der griechischen Tragödie, zumal bei Euripides, fraglich, so wird es preisgegeben in der Gnosis. Im Zusammenhang mit ihr und zugleich im Gegensatz zu ihr erwächst das Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Man wird diese Wandlungen nicht rein unter dem Gesichtspunkt der Problemgeschichte verstehen können, ebensowenig wie die Wandlungen vom Mittelalter zur Renaissance und Aufklärung, zu Idealismus und Romantik, so gewiß in all diesen Fällen die Geschichte der Politik, der Wirtschaft und der Wissenschaft eine Rolle gespielt hat. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil alle diese verschiedenen Weltanschauungen und Religionen bzw. Selbstverständnisse, nachdem sie einmal in der Geschichte Ausdruck gewonnen haben, dauernd, wenngleich in sich ändernden Formen, aktuell geblieben sind oder immer wieder aufleben können. Und ebenso können die Weisen des Selbstverständnisses im Osten, in Indien oder China, aktuell werden.

Denn sie sind nicht Antworten auf spezielle historische Probleme in bestimmten historischen Situationen, sondern sie sind Ausdruck je persönlichen Selbstverständnisses, mögen sie auch durch spezielle historische Situationen geweckt worden sein.

Aber wenn alle Weltanschauungen und Religionen in menschlichen Möglichkeiten des Selbstverständnisses gründen, so scheint die Folge – und so ist es bei Dilthey – ein völliger Relativismus zu sein, und die Wahrheitsfrage scheint zu verschwinden. Zur Erklärung der Eigenart der verschiedenen Weltanschauungen und Religionen bieten sich dann die naturalistischen Theorien an, die Weltanschauungen und Religionen auf geographische und allgemein-historische Bedingungen zurückführen. Aber ist das wirklich die Konsequenz? Keineswegs! In der Tatsache, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, liegt nicht die Notwendigkeit, sie alle für gleich legitim zu halten. Der Blick auf die verschiedenen Möglichkeiten ruft vielmehr *die Frage nach dem legitimen Selbstverständnis* wach. Wie muß ich mich verstehen? Gibt es nicht ein falsches Selbstverständnis? Kann das Selbstverständnis nicht irregehen? Ist das Risiko des menschlichen Lebens zu vermeiden durch den Besitz einer Weltanschauung?

In der Tat zeigt schon die individuelle Geschichte der Person, daß diese Geschichte keine eindeutige ist, sondern durch Reue, durch Zweifel und Verzweiflung hindurchgehen kann, daß es Brüche, Irrewerden und Bekehrungen gibt. Eine sogenannte Weltanschauung ist nur echt, wenn sie im Wechsel der geschichtlichen Situationen und Begegnungen immer neu entspringt. Sie kann nicht zum festen Besitz werden wie eine wissenschaftliche Einsicht. Aber sie wird meist als eine Theorie mißverstanden, die alle Rätsel des Lebens löst, und sie wird so abgeschnitten von dem Grunde, aus dem allein sie erwachsen kann, aus dem persönlichen Leben. So dient die Weltanschauung der Flucht aus der Geschichtlichkeit.

Aber damit ist auch ein Kriterium gewonnen angesichts der

Frage, welches die legitime Weise menschlichen Selbstverständnisses ist. Eine Weltanschauung ist um so mehr legitimiert, je mehr sie die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins zum Ausdruck bringt. Ein Selbstverständnis ist um so mehr verfehlt, je mehr es diese Geschichtlichkeit verkennt, je mehr es Flucht aus der eigenen Geschichte ist. Solcher Art ist das Selbstverständnis in der Gnosis[1], aber auch in der Stoa, sofern ihr Ideal konsequent gedacht ist als der Zustand des Menschen, der sich gegen alle Begegnungen im Guten und Bösen verschließt, um die Ruhe seines Innern zu bewahren, und die Freiheit nur negativ als die Unberührtheit von allen Begegnungen versteht, statt als die Freiheit zu verantwortlicher Tat[2].

Ich will nun nicht die verschiedenen Weltanschauungen und Religionen durchmustern unter der Frage, wie weit in ihnen das personale Sein des Menschen und seine Geschichtlichkeit verstanden ist. Aber kein Zweifel kann daran sein, daß ein radikales Verständnis der Geschichtlichkeit *im christlichen Glauben* – vorbereitet im Alten Testament – aufgebrochen ist, wie dadurch dokumentiert wird, daß erst im Christentum die Autobiographien entstanden sind. Dadurch ist das Verständnis des menschlichen Seins als eines geschichtlichen im Abendland wirksam geworden und auch dann lebendig geblieben, wenn es säkularisiert wurde, wenn es sich von der ursprünglichen Bindung an den christlichen Glauben löste wie in der modernen Existenzphilosophie, im Extrem bei Sartre.

4. Was ist dann aber *das Eigentümliche des christlichen Glaubens?* Nämlich darüber hinaus, daß er das menschliche Sein überhaupt als ein geschichtliches versteht!

Der christliche Glaube meint zu sehen, daß der Mensch *die Freiheit* nicht hat, die für die geschichtlichen Entscheidungen

[1] Siehe oben, S. 6f.

[2] Siehe oben, S. 105.

vorausgesetzt ist. Soll ich je in der Situation die Verantwortung für die Zukunft übernehmen und soll ich je für die Begegnung – sei es der Menschen, sei es des Schicksals – offen sein, so muß ich offenbar einen Standpunkt jenseits der Situation einnehmen können; ich muß frei sein. Diese Freiheit aber habe ich faktisch nicht. Faktisch bin ich in meinen Entscheidungen immer durch meine eigene Vergangenheit determiniert, – und zwar nicht in dem Sinne einer kausalen Determination, sondern weil ich durch meinen eigenen Willen determiniert bin. Denn jeden Menschen regiert sein Wille, an sich festzuhalten[1], weil jeder Mensch sich dagegen sträubt, sich rückhaltlos preiszugeben[2]. Gewiß, jeder Mensch kann sich seiner Verantwortlichkeit bewußt sein und hat eine relative Freiheit in den Augenblicken der Entscheidung. Es ist aber die Frage, ob er erkennt, daß diese Freiheit nur eine relative ist, d. h. daß sie durch ihn selbst begrenzt ist demzufolge, daß er durch seine Vergangenheit geprägt ist. Radikale Freiheit würde heißen: Freiheit von sich selbst. Der Mensch, der seine Geschichtlichkeit radikal versteht, d. h. der sich radikal als den zukünftigen versteht, muß wissen, daß sein eigentliches Selbst ihm immer nur als Geschenk von der Zukunft entgegengebracht werden kann. Faktisch aber lebt im Menschen das Bestreben, über die Zukunft zu verfügen. Und zwar ist es gerade seine Geschichtlichkeit, die ihn dazu verführt, indem seine Geschichtlichkeit seine Verantwortlichkeit für die Zukunft bedeutet. Gerade die Verantwortlichkeit weckt in ihm den Wahn des Verfügenkönnens. In solchem Wahn aber bleibt er der Alte, durch seine Vergangenheit Determinierte. Er verkennt, daß nur der Freie die Verantwortung wirklich übernehmen kann und daß er sich nach keiner Garantie umsehen darf, auch nicht nach der Garantie eines moralischen Gesetzes, die ihm das Gewicht der Verantwortung abnimmt oder erleichtert, wie das in Luthers berühmtem Wort „pecca fortiter" seinen Ausdruck findet. Dazu

[1] Im Hinblick auf Paulus s. o., S. 50f.

[2] Im Hinblick auf Augustinus s. o., S. 68ff.

muß er von sich selbst frei sein oder frei werden. Aber der Mensch kann sich nicht durch seinen Willen und seine eigene Kraft von sich selbst befreien, denn in solchem Entschluß würde er der alte bleiben. Er kann die Freiheit nur als Gabe empfangen.

Das aber ist es, was der christliche Glaube zu empfangen bekennt: *das Geschenk der Freiheit*, durch die der Mensch sich von sich selbst befreit und so sich selbst neu geschenkt wird. „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert, der wird es finden." Das aber ist nicht ein Satz, dessen Wahrheit, wenn sie als allgemeine Wahrheit eingesehen wird, schon realisiert wäre. Das bedeutet: der Mensch kann sich das nicht selbst sagen; vielmehr: es muß ihm gesagt werden – je mir zugesprochen werden. Und eben das ist der Sinn der *christlichen Verkündigung*, die nicht die allgemeine Idee der Gnade Gottes verkündigt, sondern Anrede, Zuspruch der je mir geltenden Gnade Gottes ist, die den Menschen von sich selbst befreit.

Diese Verkündigung erhält ihre Legitimation aus der *Offenbarung der Gnade Gottes in Jesus Christus*. Das Neue Testament verkündigt Jesus Christus als das eschatologische Ereignis, als die Tat Gottes, in der er der alten Welt ihr Ende gesetzt hat. In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis[1]. Für den Glaubenden ist die alte Welt zu Ende; er ist „neues Geschöpf in Christus". Denn eben damit ist die alte Welt für ihn zu Ende, daß es mit ihm selbst als dem alten Menschen zu Ende ist, daß er ein Neuer, ein Freier geworden ist.

Es ist *die Paradoxie* der christlichen Verkündigung bzw. des christlichen Glaubens, daß *das eschatologische Geschehen* nicht echt in seinem eigentlichen Sinne verstanden ist – jedenfalls nach Paulus und Johannes[2] –, wenn es als ein Geschehen aufgefaßt wird, das der sichtbaren Welt ihr Ende setzt in einer kosmischen Katastrophe, sondern daß es *ein Geschehen innerhalb der Geschichte*

[1] Siehe oben, S. 45ff.

[2] Für Paulus s. o., S. 48f., für Johannes s. o., S. 53ff.

ist, anhebend mit dem Auftreten Jesu von Nazareth, sich weiter vollziehend im Lauf der Geschichte, – aber nicht als eine historisch festzustellende Entwicklung, sondern jeweils Ereignis werdend in Verkündigung und Glaube. Jesus Christus ist eschatologisches Ereignis nicht als ein Faktum der Vergangenheit, sondern als der jeweils hier und jetzt in der Verkündigung Anredende.

Die Verkündigung fordert als Anrede *Entscheidung*. Diese Entscheidung ist offenbar etwas anderes als die in jeder Gegenwart geforderten Entscheidungen in der Verantwortung vor der Zukunft. In der Entscheidung des Glaubens entscheide ich mich nicht für eine verantwortliche Tat, sondern für ein neues Verständnis meiner selbst als des durch Gottes Gnade von sich selbst befreiten und sich neu geschenkten Menschen, und damit für ein Leben aus der Gnade Gottes. Damit entscheide ich mich aber zugleich für ein neues Verständnis all meines verantwortlichen Tuns, – nicht so, als ob mir der Glaube die je vom geschichtlichen Augenblick geforderten Entscheidungen abnehmen würde, sondern so, daß alle meine Entscheidungen, all mein verantwortliches Tun von der Liebe getragen ist. Diese, als das reine Sein für die anderen, ist nur dem möglich, der von sich selbst freigeworden ist.

Die Paradoxie der christlichen Existenz ist die, daß der Glaubende der Welt entnommen ist, als gleichsam Entweltlichter existiert, und daß er zugleich innerhalb der Welt, innerhalb seiner Geschichtlichkeit bleibt. Geschichtliches Sein ist Sein aus der Zukunft. Auch der Glaubende existiert aus der Zukunft. Einmal weil sein Glaube und seine Freiheit nie Besitz werden können; als eschatologisches Geschehen können sie ja nicht zu Tatsachen der Vergangenheit werden, sondern sind nur immer als Ereignis wirklich. Sodann weil der Glaubende innerhalb der Geschichte bleibt. Grundsätzlich bietet die Zukunft dem Menschen stets das Geschenk seiner Freiheit an. Christlicher Glaube ist die Kraft, dieses Geschenk jeweils zu ergreifen. Die Freiheit des Menschen von sich selbst, die die göttliche Gnade schenkt,

realisiert sich stets in der Freiheit der geschichtlichen Entscheidung. Die Paradoxie Christi als des historischen Jesus und des immer gegenwärtigen Herrn und die Paradoxie des christlichen Seins als eines eschatologischen und zugleich historischen ist ausgezeichnet beschrieben von Erich Frank: „. . . für die Christen war die Ankunft Christi nicht ein Ereignis in dem zeitlichen Verlauf, den wir heute als Geschichte bezeichnen. Er war ein Ereignis in der Geschichte des Heils, im Reich der Ewigkeit, ein eschatologischer Augenblick, in dem diese profane Geschichte der Welt vielmehr ihr Ende fand. Und in analoger Weise findet die Geschichte ihr Ende in der religiösen Erfahrung jedes Christen, der ‚in Christus ist'. In seinem Glauben steht er schon jenseits von Zeit und Geschichte. Denn obgleich die Ankunft Christi ein historisches Ereignis ist, das sich ‚einst' in der Vergangenheit zutrug, so ist es doch zugleich ein ewiges Ereignis, das wieder und wieder eintritt in der Seele jedes Christen, in dessen Seele Christus geboren wird, leidet, stirbt und auferweckt wird zum ewigen Leben. In seinem Glauben ist der Christ ein Zeitgenosse Christi, und Zeit und Weltgeschichte sind überwunden. Die Ankunft Christi ist ein Ereignis im Reich der Ewigkeit, die inkommensurabel ist im Verhältnis zur historischen Zeit. Aber die Prüfung des Christen besteht darin, daß, obwohl er im Geist jenseits von Zeit und Welt steht, er dennoch im Fleisch in dieser Welt bleibt, der Zeit unterworfen. Das Elend der Geschichte, in die er verwoben ist, nimmt seinen Fortgang. . . . Aber der Prozeß der Geschichte hat einen neuen Sinn gewonnen, solange der Druck und die Konflikte wirksam sind, unter denen der Christ seine Seele zu läutern hat und unter denen allein er seine wirkliche Bestimmung erfüllen kann. Die Geschichte und die Welt ändern sich nicht, aber die Haltung des Menschen der Welt gegenüber ändert sich[1]."

Der eschatologische Charakter der christlichen Existenz kann

[1] Erich Frank, The Role of History in Christian Thought. In: Wissen, Wollen, Glauben, S. 187, 188.

im Neuen Testament als die Sohnschaft des Glaubenden bezeichnet werden. Mit Recht sagt Gogarten, daß „die Sohnschaft nicht so etwas wie ein Habitus oder eine Eigenschaft ist, sondern in der Entscheidung des gegenwärtigen Lebens je und je ergriffen werden muß. Denn sie ist das, worauf die gegenwärtige zeitliche Geschichte in ihrem eigentlichen Geschehen aus ist, und so ereignet sie sich in dieser und nirgendwo sonst." Der Glaube nimmt „wegen des radikalen eschatologischen Charakters des von ihm geglaubten Heils den Menschen niemals aus seiner konkreten weltlichen Existenz heraus, vielmehr ruft er ihn in einer Nüchternheit ohnegleichen in sie hinein und erschließt eben damit ihre Geschichtlichkeit. Denn in ihr und nirgendwo sonst ereignet sich für ihn das Heil der Menschen."[1]

Wir haben keine Zeit, zu berichten, wie *Reinhold Niebuhr* in seinem anregenden Buch „Glaube und Geschichte" (1949) die Beziehung zwischen Glaube und Geschichte in ähnlicher Weise zu erklären versucht. Auch fehlt die Zeit, uns mit *H. Butterfields* Gedanken auseinanderzusetzen, die in seinem Buch „Christentum und Geschichte" entwickelt sind. Obwohl er das Problem des Historismus und das Wesen der Geschichtlichkeit, wie mir scheint, nicht klar gesehen hat, enthält sein Buch viele wichtige Erkenntnisse, und ich stimme ihm zu, wenn er sagt: „Jeder Augenblick ist eschatologisch[2]." Ich würde allerdings lieber sagen: Jeder Augenblick hat die Möglichkeit, ein eschatologischer Augenblick zu sein, und im christlichen Glauben ist diese Möglichkeit verwirklicht.

Die Paradoxie, daß die christliche Existenz gleichzeitig eine eschatologische, unweltliche, und eine geschichtliche ist, ist gleichbedeutend mit dem lutherischen Satz: „Simul iustus simul

---

[1] Friedr. Gogarten, Zur Frage nach dem Ursprung des geschichtlichen Denkens, Ev. Theologie 1954, S. 232. Vgl. auch: Gogarten, Theologie und Geschichte, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1953, S. 392–394; und: Was ist Christentum? 1956, S. 78–86.

[2] H. Butterfield, Christianity and History, S. 121.

peccator." Im Glauben hat der Christ den Standpunkt jenseits der Geschichte gewonnen, den Jaspers und andere zu finden versuchen, aber nicht als einer, der der Geschichte entnommen ist. Seine Unweltlichkeit ist nicht eine Eigenschaft, sondern könnte als „aliena" (fremde) bezeichnet werden, so wie seine Gerechtigkeit, seine „iustitia", von Luther „aliena" genannt wird.

Wir begannen unsere Vorlesungen mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte, die durch das Problem des Historismus aufgeworfen wurde. Wir haben gesehen, daß der Mensch diese Frage nicht beantworten kann als die Frage nach dem Sinn der Gesamtgeschichte. Denn der Mensch steht nicht außerhalb der Geschichte. Aber jetzt können wir sagen: *Der Sinn der Geschichte liegt je in der Gegenwart*, und wenn die Gegenwart vom christlichen Glauben als die eschatologische Gegenwart begriffen wird, ist der Sinn der Geschichte verwirklicht[1]. Derjenige, der klagt: „Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen, und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos", muß aufgerufen werden: „Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken."

[1] Vgl. Ernst Fuchs, Gesetz, Vernunft und Geschichte, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1954, S. 258f.

Namen- und Sachregister

Abraham 22, 39 f., 66
Adam 22, 46 f., 70, 76
Africanus, Julius 66
Ahuramazda 27
Alexander 27
Alff, Wilhelm 81
Altes Testament 7, 19 ff., 28 f., 35, 37, 39 ff., 67, 106 ff., 178
Andresen, Carl 17, 26
Anthropologie 5 ff., 10, 11, 47 ff., 68 ff., 91, 102 ff., 128, 164 ff.
Apokalyptik 23, 28 ff., 35, 38 ff., 47 f., 53, 56, 58, 66 ff., 72
Apostelgeschichte 39 f., 44
Aristoteles 124
Arnim, H. v. 25
Astronomie 25 ff.
Auerbach, Erich 90 f., 117 ff.
Aufklärung 8 f., 10, 75 ff., 84 ff., 94 f., 115, 123, 176
Augustin 25, 68 ff., 76, 105, 176, 179
Augustus 67
Autobiographie 69, 126, 175 f., 178

Babylon 13 f., 26 f., 30, 125
Bacon, F. 9 f., 82
Balzac, H. de 118 f.
Barth, Hans 90
Baudelaire 87
Berkeley 75
Betti, Emilio 124, 126, 137
Bismarck 129
Borgia, Cesare 173
Bornkamm, Günther 102
Bossuet, J. B. 72 f., 80
Bousset, W. 25, 60
Buckle 86
Burckhardt, Jacob 85 ff., 165
Butterfield, H. 175, 183

Caesar 130 f.
Castelli 89, 124, 155, 169
Christentum 178 ff.
Urchristentum 38 ff., 41 f., 59 f.
Christus 56 ff., 180 ff.
Chronistische Berichte 14, 66, 132
Chronologie 65 ff., 80
Chrysippos 25
Collingwood, R. G. 1, 9, 10, 11, 13, 19, 65, 72, 89 f., 91, 96, 98, 134 f., 137, 142, 145, 148, 155 ff., 165 f., 167, 170 f., 172 ff.
Comte, Auguste 9, 82 f.
Condorcet 81 f.
Conzelmann, Hans 45
Croce 137, 142 ff., 152 f., 158, 160 f., 165, 170 f., 172 ff.

Daniel 23, 26, 28, 32, 66, 72
Darwin 76
Demosthenes 5
Descartes 82
DeuteronomistischeRedaktion22,41
Deutero-Jesaja 38, 48
Dibelius, Martin 45
Dickens 117
Dilthey, W. 125 ff., 133, 135, 138 ff., 147 ff., 152, 165, 173 f., 177

Dinkler, Erich 69 f.
Dostojewski 88

Eigentlichkeit, vgl. Anthropologie
Einstein 159
Elohist 20 ff.
Entscheidung 50 ff., 69 f., 73 f., 161 f., 170 ff.
Epheserbrief 57, 63 f.
Erziehung 76 f., 81, 104, 108, 111 f.
Eschatologie 24 ff., 44 ff., 65 ff., 100 f., 135 ff., 141, 146, 147, 159, 161, 180 ff.
Euripides 176
Eusebius 65 f.

Festugière, A.-J. 27, 104
Fichte 77
Fielding 117
Flaubert 87, 119 f.
Fontane 119
Fortschrittsglaube 75 f., 79 ff., 84 ff., 94
Frank, Erich 2 ff., 25, 69, 76, 88, 134, 182
Französische Revolution 3, 8, 85, 118, 136
Frazer 101
Freiheit 8 ff., 49 ff., 55 f., 58, 69, 102 f., 104 ff., 108 f., 112, 115, 143, 178 ff.
Fuchs, Ernst 124, 184

Gadamer, H. G. 91, 93 f.
Galilei 82
Galsworthy 118
Gegenwart 17, 20, 22, 48, 57, 60 f., 111, 121 f., 136, 147 f., 149 f., 152, 154, 157, 159, 161 f., 167 ff., 184
Geist 6, 10, 77 f., 85, 103 ff., 111 ff., 116, 142 ff., 145, 160 ff., 171
Geschichte, vgl. Inhaltsverzeichnis
Sinn der Geschichte 1 ff., 12, 16, 17, 46 f., 67 ff., 84 ff., 135 f., 147 f., 150, 152, 161 f.
– und Naturgeschichte 9 ff., 16 f., 88, 96, 142, 155 f., 165 ff.
– und Schicksal 2 ff., 49, 115, 122, 128 ff., 162 f., 166 f., 174 f., 178
Geschichtlichkeit 1 ff., 11, 19, 49 f., 53, 69, 105, 106, 111, 115, 119, 135, 141, 150, 152 ff., 160 f., 162 f., 168 ff., 171 f., 174 f., 177 ff.
Geschichtserkenntnis 129 ff., 138 ff.
Geschichtsschreibung 13 ff., 65 ff., 71 ff., 95
Gibbon 129
Gnosis 6 f., 56, 59, 62, 176, 178
Goethe 2 f., 112, 129, 167, 173
Gogarthen, F. 6, 119, 166, 172, 183 f.
Gotthelf, Jeremias 119
Gottsched 173
Greene, W. C. 104
Gressmann, H. 13 f., 25, 28
Griechentum 5, 15 ff., 25 f., 66 ff., 72, 103, 111 f., 135, 176
Gunkel 28

Hamann 94
Harder, R. 102
Hauptmann, G. 119 f.
Hegel 10, 73 f., 77 f., 79 f., 84 f., 123, 135, 143, 145 f.
Heidegger, Martin 168, 169 f., 175
Heimsoeth, Heinz 138
Heraklit 26
Herder 11, 76, 91 ff., 96 f., 98
Hermas 58
Hermeneutik 123 ff.
Herodot 14, 16 f., 20 f.
Hesiod 26 f.
Hippolyt von Rom 66
Historismus 10, 88 f., 142 ff., 155, 169 ff., 183
Hobbes 9
Hölscher, Gustav 13, 15
Holborn, Hajo 138 ff.
Homer 14, 89 f.
Horaz 5
Howald, Ernst 13, 18 f.

Humanität 91 ff.
Hume 9, 10 f., 75

Idealismus 8, 79, 111 ff., 116 f., 120, 176
Ignatius 57, 61, 63
Individuum 35, 37, 48 f., 69 f., 102 f., 114, 137, 148, 151 ff., 161, 173 f.
Iranische Mythologie 27 f.
Israel 19 ff.

Jaeger, Werner 104
Jahwist 20 f.
Jaspers, Karl 148 ff., 175, 184
Jesaja 37, 48
Jesus 36 ff., 108 f., 180 ff.
Joachim v. Fiore 71
Johannes 39, 53 ff., 59, 63, 180
Joyce, James 119

Kant 76 f., 111 ff.
Katholische Kirche 93 f.
Käsemann, Ernst 63
Kaufmann, Fritz 138 ff., 148, 160, 165
Kaufmann, G. D. 135
Kautzsch, E. 32
Kelsos 17
Kierkegaard 88
Kirche 7, 41, 56 ff., 65 ff.
Kolosserbrief 57, 63 f.
Krüger, Gerhard 1, 94

Leibniz 80, 96
Lessing 111, 115
Livius 18
Locke 9 f., 75
Löwith, Karl 1, 17, 25, 65, 73 f., 76, 79, 81, 82, 84, 87, 90
Lukas 44
Luther 129 f., 173, 179, 183 f.

Markus 44
Marrou, H.-J. 1, 89, 98, 124, 126 ff., 134 f., 144, 155 f., 158 f., 160
Marx, Karl 9, 78 ff., 84, 123, 135
Materialismus 78 f., 84
Matthäus 44
Meinecke, Friedrich 138
Meredith 118
Miéville, H. L. 175
Misch, G. 69, 126
Mittelalter 7, 71 f., 93 ff., 117, 176
Montaigne, Michel de 117
Montesquieu 9
Mose 22, 46
Mythologie 13, 24 ff., 62 f.

Napoleon 129
Natur 5 ff., 102 ff., 112, 116, 165 ff.
Naturalismus 89, 92, 98, 165 ff.
Naturwissenschaft 9, 19, 112, 115, 131, 136, 138, 155 f., 158
Nebukadnezar 26
Neues Testament 36 ff., 180 ff.
Newton 112, 150
Nibelungenlied 14
Niebuhr, Reinhold 183
Nietzsche 88
Nihilismus 6, 11 f., 87, 142, 146, 161, 171
Noah 22
Nock, A. D. 27
Novalis 95
Novelle 14

Ordnungen 6 ff., 102 ff.
Origenes 27

Parusie 42, 46 ff., 56, 58, 60
Pascal 5
Pastoralbriefe 45, 58
Paulus 38 f., 45, 46 ff., 63, 67 f., 108 ff., 180
Personalität 174 ff.
Petrusbrief I 57
Plato 112, 168, 173
Plutarch 18
Pohlenz, Max 102, 105
Polybius 17, 33
Predigt 60 f., 180
Priesterschrift 22
Prophetie 29, 35, 109

Proudhon 83
Proust, M. 119
Psalmen 30
– Salomos 36

Realismus 116 ff.
Rechtfertigung 46 ff., 178 ff.
Reformation 8
Reinhardt, Karl 14, 26
Relativismus 10 f., 88, 95, 143, 146, 151, 154, 161, 177
Religion 97 ff., 176 ff.
Renaissance 8, 72, 111, 176
„Res Gestae Divi Augusti" 14, 125
Rickert, Heinrich 138
Romantik 9 ff., 88, 94 f., 116, 176
Rousseau 76, 94, 176

Sage 14
Sakramentalismus 59, 61
Sanherib 15
Sartre 178
Schelling 77
Schiller 3, 5, 112 ff.
Schleiermacher 124 f.
Schlier, Heinrich 63
Schöpfungslied, babylonisches 13
Schumann, F. K. 13
Seele 68 f., 139 ff., 175
Selbstverständnis 173 ff.
Seleukos IV. 27
Senft, Ch. 125
Shakespeare 5, 115
Shaw, G. B. 118
Simmel, Georg 138
Smollet 117
Snell, Bruno 13
Sokrates 130 f., 168, 173
Spengler, Oswald 89, 96 ff.
Staerk, W. 25
Stendhal 118
Sterne 117
Stoa 25 f., 27, 105, 107, 115, 178

Tacitus 18
Technik 3, 115, 150
Teleologie 68 ff., 75 ff.
Thackeray 117
Theophilus v. Antiochien 66
Thukydides 16 f., 130
Tiglathpileser I 14
Tolstoi 88
Toynbee, A. J. 1, 97 ff., 123, 165
Tradition 7 f., 12, 44 f., 59, 103, 108, 111, 113 f., 122
Tragödie 5, 115, 176
Troeltsch, Ernst 138
Turgot 81

Vergangenheit 16 ff., 20 ff., 47, 50 f., 57, 94, 111, 115, 121 f., 136 f., 137, 147, 156 f., 161 ff., 167 ff., 178, 181 f.
Vernunft 70 ff., 84 f., 103 f., 111 ff., 146 ff., 160, 170
Vico, G. B. 73 ff., 89 f., 92, 97 f.
Virgil 28
Voegelin, Eric 15, 19, 20, 22 f., 97
Voltaire 80 f.

Wach, Joachim 123
Wahrheit 10, 81, 138 ff., 180
Welt 5 f., 41 f., 180 ff.
Weltanschauung 176 ff.
Weltgeschichte 66 f., 70 f., 144, 147 f., 149 f.
Weltjahr 24 ff., 66
Wilde 118
Wille 69, 105, 107 ff., 170, 178
Windelband, W. 138
Woolf, Virginia 119

Zarathustra 27
Zeit 24 ff., 28 ff., 47 f., 56 ff., 65 ff., 143 f., 152 ff., 161 f., 165, 167 f., 182 f. u. ö.
vgl. auch Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft
Zimmerli, W. 106
Zola, Émile 119 f.
Zukunft 16 ff., 20 ff., 47, 60, 69, 71, 84, 105 f., 110 f., 115, 121 f., 135 ff., 144, 150, 154, 162 f., 167 ff., 179 ff.